This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

17.4
Schel
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6QES F
Harvard Depository
Brittle Book

Philos., Mod
1506

17.47
Schelling

Bd. June, 1892

Library of the Divinity School.

FROM THE LIBRARY OF

PROF. LÜCKE OF GÖTTINGEN,

WHICH WAS GIVEN BY

COL. BENJAMIN LORING

OF BOSTON,

1856.

ilos., Mod
1606

Zur Kritik
der
Schellingschen Offenbarungsphilosophie.

Schluß
der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie.

Von
Dr. Philipp Marheineke

N R.93.

Theological School

IN CAMBRIDGE.

The Gift of

COL. BENJAMIN LORING.

Zur Kritik

der

Schellingschen Offenbarungsphilosophie.

Schluß

der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie.

Von

Dr. Philipp (Konrad) Marheineke.

Un petit martyre n'est pas sans avantage pour qui semble avoir raison.

Revue des deux mondes T. prém. XIII. année 1. Janv. p. 39.

DIVINITY SCHOOL LIBRARY. HARVARD UNIVERSITY

Berlin, 1843.

Verlag von Th. Chr. Fr. Enslin.

Vorwort.

Die nächste Veranlassung zu dieser Schrift war die Nothwendigkeit, zu den Vorlesungen, welche ich zwei Semester hindurch über die Bedeutung der neuern Philosophie in der Theologie gehalten habe, einen Schluß zu haben. Die geschichtliche Nachweisung, womit ich mich besonders im zweiten Semester beschäftigte, führte von selbst darauf, nach Entwickelung und Beurtheilung der früheren Schellingschen Philosophie auch von der gegenwärtigen Schellingschen Philosophie Notiz zu nehmen. Da ich nun die Einleitung zu diesen Vorlesungen ihres Zeitinteresse wegen durch den Druck bekannt gemacht habe, so fand ich aus demselbigen Grunde keine Ursache, den gegenwärtigen Schluß zurückzuhalten und mich den deshalb geäußerten Wünschen zu entziehen, während das zwischen beiden Endpuncten Liegende noch seiner Vollendung entgegenzureifen hat.

Die Anerkennung von Schellings Verdienſten um die Philoſophie iſt in dieſer Schrift mehrfach ausgeſprochen; doch habe ich mich dadurch auch nicht abhalten laſſen, die Mängel ſeines gegenwärtigen Philoſophirens offen und frei darzulegen. Ich glaube, weder über meinen Beruf und das Gebiet der Theologie, mit welcher meiner Ueberzeugung nach die Philoſophie unzertrennlich verbunden iſt, noch über die Gränzen einer rein ſachlichen Kritik hinausgegangen zu ſeyn. Wer es weiß, in welcher Weiſe Schelling vormals gegen Reinhold, Fichte und Jacobi geſtritten, wird den Ton dieſer Schrift gemäßigt finden. Habe ich Alles beſtimmt und ſcharf abgegränzt und bei ſeinem rechten Namen genannt, ſo bin ich auch das der Wiſſenſchaft, welcher mit der Unbeſtimmtheit nicht gedient iſt, ſchuldig geweſen. Wenn dennoch Manche, die von einer gegründeten Ueberzeugung keine Vorſtellung haben, ſich dieſe Entwickelung aus andern Urſachen erklären wollen, ſo giebt es kein Mittel, ſie ihres Irrthums zu überführen, als die Gemeinſamkeit der Sache und daß ſie offen und ehrlich ſich entſchließen, der Wahrheit allein die Ehre zu geben. Nur die, welche für ihre ſogenannte Ueberzeugung keine andere Bewährung haben, als ihr ſubjectives Denken und Meinen, ſehen in jeder Widerlegung zugleich ihr Individuum, ihr liebes Ich, verletzt. Eine Kritik im Intereſſe der Wiſſenſchaft kann allerdings auch oft nicht anders, als durch die Perſon zur Sache kommen; aber ſie hat ſich nicht bei jener

aufzuhalten, ſondern nur dieſe im Auge zu behalten, nur dieſer ihr volles Recht widerfahren zu laſſen. Es könnte mir daher nicht anders, als erwünſcht ſeyn, wenn Jemand es übernähme, mich eines Beſſern zu belehren und mir zu zeigen, daß ich in allen oder den meiſten oder in einzelnen Puncten im offenbaren Irrthum befangen geweſen ſei. Durch eine ſolche eben ſo ſachliche als redliche Darlegung würde die Wahrheit und Wiſſenſchaft nur gewinnen können. Wodurch ſie nur nichts gewinnen kann — das iſt jenes jetzt ſo weit verbreitete, im Finſtern ſchleichende Geſchlecht einerſeits der Zeloten, die alle wiſſenſchaftliche Verſtändigung abbrechen und unmöglich machen theils durch Berufen auf ihr Herz (aus welchem doch eben, nach der Schrift, die argen Gedanken kommen), theils durch ſteifes Entgegenhalten des chriſtlichen, kirchlichen Glaubens (worunter ſie jedoch nur ihre Vorſtellungen davon verſtehen), wie wenn er, wie ſie, gegen Alles, was Gedanke, Vernunft und Philoſophie heißt, eine entſchiedene Antipathie hätte, andererſeits jener Argliſtigen, welche ſich von dem jetzt ſo vielbeſprochenen öffentlichen und mündlichen Verfahren nur das letztere erwählen und die Widerlegung auf dem kürzeſten Wege mit allen ihren Folgen zu Stande bringen, indem ſie dieſelbe oft ſchon mit Einem Wort abmachen, was den Vortheil gewährt, daß ſie dazu gar nicht öffentlich und wiſſenſchaftlich anerkannt oder in der Erkenntniß der Wahrheit orientirt zu ſeyn brauchen. Iſt das allerdings ein Zuſtand von

der betrübteſten Art, wenn ſolchermaaßen das Syſtem der Hypokriſie und Demoraliſation ſich organiſirt, ſo wird in ſolchen Zeitläuften faſt zu einem Verdienſt, was ſonſt und an ſich das geringſte, ja gar keins iſt, nämlich auf der Seite der Wiſſenſchaft einfach und redlich auszuhalten und auf dem Wege der Wahrheit, ohne rechts oder links zu ſehen, ſtreng und gewiſſenhaft fortzuſchreiten.

Berlin, im Febr. 1843.

Zur Kritik

der

Schellingschen Offenbarungsphilosophie.

Bei der Entwickelung und Beurtheilung des Inhalts der gegenwärtigen Schellingschen Philosophie befindet man sich in der üblen Lage, daß es dazu an dem nöthigen Material gebricht. Schelling hat seit länger als dreißig Jahren ein geheimnißvolles Schweigen beobachtet. Nach den Schriften gegen Fichte und Jacobi haben wir außer einigen Abhandlungen, einer Vorrede und einer hier erschienenen Vorlesung nichts Oeffentliches von ihm. Schelling scheint auch darin das Gegentheil von dem zu befolgen, was Hegel von ihm gesagt hat, er habe vom Anfang an seine Studien und Entwickelungen vor den Augen des Publicums gemacht. Desto mehr hat er seit langer Zeit seine Lehre zurückgehalten und sich statt der Leser auf den Kreis der Zuhörer beschränkt. Es wird wohl auch darum so schwer für ihn seyn, eine Schule zu bilden, weil er so sehr eifersüchtig auf die Bekanntmachung und Verbreitung seiner Gedanken ist. Dieß ist der Natur der Wahrheit nicht angemessen, deren Bestimmung nicht ist, Privateigenthum zu seyn. Bei verschiedenen Gelegenheiten hat Schelling gezeigt, wie sehr ihm daran liegt, daß man auch wisse und anerkenne, er und kein anderer sei der Erfinder dieser Wahrheiten, was gleich-

falls kein wesentlicher Mitbestandtheil der Wahrheit ist. Wenn aber diese Lehre so wichtige Aufschlüsse enthält, warum nicht auch die Welt davon unterrichten, und wenn Schelling sie doch mündlich dem Kreise seiner Zuhörer anvertraut, wie will er verhüten und sich nicht vielmehr freuen, daß diese auch öffentlich Gebrauch davon machen? Wirklich ist dieß neuerlich mehrfach geschehen*), und indem wir uns an das halten, worin diese drei von einander unabhängigen Quellen, welche auch die Bächlein verschiedener, mit einander verglichener Nachschriften in sich aufgenommen haben, übereinstimmen, werden wir wohl auch in der Auffassung und Beurtheilung nicht irre gehen.

Zu diesem Geschäft kann niemand mit Erfolg sich entschließen, der nicht im Andenken an die Zeit seines ersten Auftrittes und seiner Blüthe von der Größe des Mannes durchdrungen und von der Verehrung gegen ihn erfüllet ist. Ich wenigstens kann mir das Zeugniß geben, das Bewußtseyn, durch ihn vor vierzig Jahren schon von vielen Irrthümern befreit worden zu seyn, nicht verloren, sondern ihm persönlich dafür gedankt zu haben. Es würde auch die größte Ungerechtigkeit seyn, Schellings Verdienste um die Philosophie nicht im vollen Maaß respectiren zu wollen. Dieß würde den Freunden der Hegelschen Philosophie am übelsten anstehen, da jene Ungerechtigkeit sich zum Theil auch auf das beziehen würde, was Schelling mit He-

*) Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reactionsversuchs gegen die freie Philosophie. Leipzig 1842. 8. — Differenz der Schellingschen und Hegelschen Philosophie. Erster Bd. 1. Abtheilung. Leipzig 1842. — Schellings Vorlesungen in Berlin, Darstellung und Kritik der Standpuncte derselben u. s. w. von Dr. Frauenstädt. Berlin 1842. 8.

gel vom Anfang herein gemein hatte. Es konnte daher nur mit Freude bemerkt werden, den Mann, der als Jüngling ſchon ſo kräftig und begeiſtert ſeiner Zeit voranſchritt, im hohen Alter noch muthig zur Polemik und rüſtig zu philoſophiſcher Thätigkeit zu finden. Wer wird es von dem Stifter der Naturphiloſophie anders erwarten, als daß er auch jetzt noch, was er unternimmt, mit Geiſt und Kraft ausführt? Der Theolog, wie wenig er auch mit Schelling zufrieden ſeyn mag, wird es doch nicht ohne Bewunderung ſehen können, wie ſinnig und geiſtreich er die Mythologie durchforſcht, neue Anſichten darin aufgeſtellt, Dunkles aufgehellt, und über alles den gewohnten Zauber einer ſchönen Darſtellung verbreitet hat. Mögen auch die Philologen, die Mythologen bedenklich behaupten, daß Schellings höchſter Ruhm wohl auf dem Felde der Theologie blühen möge, jedenfalls wird man mit keinem der Werke Schellings ſich bekannt machen können, ohne die Größe des philoſophiſchen Talents und Genius anerkennen zu müſſen.

Doch was wir irgend zu ſeinem Ruhm ſagen könnten — er ſelbſt hat es uns alles ſchon vorweggenommen durch die erſte Vorleſung, welche er „zur Beruhigung ſeiner Zuhörer“ dem Druck übergeben hat. Er iſt hieher gekommen, um durch ſeine Anweſenheit der Philoſophie einen weſentlichen, ja einen größeren Dienſt zu leiſten, als er ihr je früher zu leiſten im Stande geweſen. Er hat vor vierzig Jahren ein neues Blatt in der Geſchichte der Philoſophie aufgeſchlagen und die eine Seite iſt jetzt vollgeſchrieben; jetzt iſt es an der Zeit, das Facit, das Reſultat derſelben zu ziehen, das Blatt umzuwenden und eine neue Seite anzufangen. Er iſt im Beſitz — nicht einer nichts erklärenden, ſon-

dern einer, sehnlichst gewünschte, dringend verlangte Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtseyn über seine gegenwärtigen Gränzen erweiternden Philosophie. Es ist ihm unwidersprechlich klar geworden, jetzt sei die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen; jetzt muß er selbst Hand anlegen, wenn zu Stande kommen soll, was er als nothwendig, als gefordert durch die Zeit, durch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie erkannte; jetzt fühlt er, daß er für dieß Werk eigentlich aufgespart worden; dazu ist er in diese Metropole der deutschen Philosophie gekommen, hier, wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutschland gesprochen, ja selbst über die Gränzen Deutschlands getragen wird und allein die entscheidende Wirkung möglich war, wo jedenfalls die Geschicke deutscher Philosophie sich entscheiden müssen. Hat er je etwas, es sei viel oder wenig, für die Philosophie gethan, so wird er hier das Bedeutendste für sie thun und sie aus der unleugbar schwierigen Stellung, in der sie sich eben befindet, wieder hinausführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen ist. Er will nicht Wunden schlagen, sondern die Wunden heilen, welche die deutsche Wissenschaft in einem langen, ehrenhaften Kampf davon getragen, als ein Friedensbote treten in die so vielfach und nach allen Seiten zerrissene Welt. Nicht zerstören will er, sondern bauen, eine Burg gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll, nicht eine andere Philosophie an die Stelle seiner früheren setzen, sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen. U. s. w.

Ob nun von Schelling wirklich das Unmögliche geleistet worden und diese allerdings nicht geringen Ver-

heißungen zu dem wirklichen Erfolg im rechten Verhältniß stehen, ob die neue Seite des Blatts vollgeschrieben sei oder etwa das Blatt sich inzwischen selbst gewendet habe — wäre nun näher zu untersuchen, wobei wir uns billig mit Uebergehung des mythologischen Theils der Schellingschen Lehre allein auf den theologischen beschränken und uns auch darin so kurz als möglich fassen. Eine zusammenhängende Darstellung des Eigenthümlichen der gegenwärtigen wie der früheren Philosophie von Schelling hat nicht geringe Schwierigkeiten, weil er sie nirgends in systematischer Weise behandelt und somit kein eigentlich neues System der ganzen Philosophie gegründet hat, welche nicht nur Philosophie der Natur, sondern wesentlich auch Philosophie des Geistes ist. Ist dieß von Hegel geschehen, so ist es, weil er sie nicht nur in der Encyclopädie als System aufgestellt, sondern auch die Logik metaphysisch bearbeitet und hiemit den Grund zur Behandlung aller der einzelnen concreten philosophischen Wissenschaften, auf die er sich eingelassen, gelegt hat. Hier hingegen ist sich nur an die wesentlichen Prinzipien, wie sie sich gelegentlich verrathen, zu halten. Wir werden I. den Standpunct der gegenwärtigen Schellingschen Philosophie, II. die von ihr gebrauchten Kategorien und III. das Resultat zu betrachten haben.

I. Der Standpunct.

„Wir erkennen die Menschwerdung und überhaupt den Inhalt der Offenbarung als Thatsache an und setzen ihn als solchen voraus, obgleich er ein Mysterium ist. Wir wollen ihn nur erklären d. h. einen bestimmten Sinn damit verbinden — wir müssen den Sinn der Thatsachen bestimmen. — Die Phi-

losophie der Offenbarung will kein dogmatisches System seyn, sondern nur die Offenbarung erklären."

In diesen Sätzen ist der Standpunct der Schellingschen Offenbarungsphilosophie ausgesprochen. Die Philosophie der Offenbarung soll die Offenbarung erklären. Dieß erinnert an die Aufgabe, welche Leibnitz sich stellte in seiner Theodicee. Da begnügt er sich damit, dieß für das höchste und der Vernunft erreichbarste auszugeben, die Lehren der Offenbarung zu erklären. Nennt Schelling statt der Lehre die Thatsache, so ist ja auch die Lehre eine Thatsache. Es läuft nun bei Leibnitz die ganze Conformität des Glaubens und der Vernunft darauf hinaus: die Mysterien des Glaubens können explicirt, aber nicht begriffen oder bewiesen werden. Wenn Leibnitz nicht weiter oder tiefer ging in dem obigen schwächsten und langweiligsten seiner Werke, so hat er an dem Zweck desselben seine hinreichende Entschuldigung. Leibnitz war in den verschiedensten Situationen seines Lebens der Hofphilosoph. Die Königin von Preußen, Sophie Charlotte, die eine sehr denkende Frau war, hatte von ihm eine Zusammenstellung alles dessen, was er gegen Bayle geschrieben, verlangt. *) Man muß gestehen, daß einer Dame gegenüber der Philosoph eine sehr unbequeme Stellung hat. Um so mehr ist zu verwundern, daß Schelling, der nie eine Tiefe gescheut hat, auf einen so oberflächlichen Standpunct zurückgegangen ist. Er nennt das Erklären auch ein in sich aufnehmen der Offenbarung und fragt, wie die Philosophie beschaffen seyn müsse, um eine weltgeschichtliche That von so enor-

*) Erdmann Gesch. der neuern Philosophie II. 2. S. 135. Guhrauer Biographie von Leibnitz II. S. 250.

mer Wirkung, wie die Offenbarung, in ſich aufnehmen zu können. Dieß deutet auf eine ſehr paſſive Stellung hin, welche ſich die Vernunft der Offenbarung gegenüber zu geben hat. So lange die Wahrheit der Offenbarung nicht auch die der Vernunft und Philoſophie ſeyn kann, und die letztere auch nicht einmal die Nothwendigkeit der erſteren, ihrer Thatſachen und Lehren einſieht, bleibt zwiſchen der Offenbarung und Vernunft eine Spannung, welche nicht auch verfehlt, zum Gegenſatz und Widerſpruch zu werden; ſie kann zum Unglauben eben ſo leicht, als zum Glauben übergehen. Der Standpunct der Erklärung iſt nur der der Evidenz, der Klarmachung und Verdeutlichung und ſetzt die Erkenntniß ſelbſt als bereits gewonnen voraus; warum nun nicht gleich mit dieſer ſelbſt, die das wahrhaft Neue wäre, anfangen? Wenn die Aufgabe der Philoſophie, wie Schelling ſagt, nur ſeyn ſoll, einen Sinn in dem Inhalt der Offenbarung zu finden, ſo iſt das nicht mehr, als: einen Grund. Das Erklären der Offenbarung iſt ſoviel, als einen Grund angeben und ſie darin begründet finden, was Leibnitz, deſſen ganze Metaphyſik auf den zureichenden Grund zurückging, für genug hält, um an die Offenbarung zu glauben. Man muß vielmehr das Erkennen aus Gründen in Bezug auf die abſolute Wahrheit ein ungründliches nennen. Einen Grund für die Lehren der römiſchen Kirche anzugeben, zu expliciren, wie die Transſubſtantiation möglich ſei, hat Leibnitz ebenſowohl unternommen und auf dem Wege ſelbſt eine Vereinigung der verſchiedenen Kirchen für möglich gehalten. Dieß Denken reicht nicht weiter, als zu der Einſicht, wie es möglich war, daß einer auch auf die abentheuerlichſten Gedanken verfiel. Es geht nicht hinaus über das Denk-

bare und ſagt nur aus, was ſich denken läßt (was läßt ſich nicht denken?), es erreicht nicht mehr, als dieß, daß im Denken nichts Widerſprechendes, nichts Abſurdes gefunden werde, welches principium contradictionis der zweite der metaphyſiſchen Grundſätze von Leibnitz war. Es iſt ſomit ein ganz ſubjectives nur, über die innere objective Wahrheit nichts ausſagendes, ein zu dem Object der Erkenntniß ſich ganz äußerlich verhaltendes, wie es auch Schelling wörtlich ausſpricht als ein „nur einen beſtimmten Sinn damit verbindendes". Wer hätte ſich wohl gedacht, daß nach allen den großen Anſtrengungen des Gedankens ſeit Kant die Philoſophie auf dieſen Punct zurückkehren könnte! Schelling hat unter andern geſagt: Hegel ſei der Wolf (der bekanntlich das Leibnitziſche Prinzip zu abſtracter Logik trivialiſirte). In Wahrheit bieten ſich zwiſchen Hegel und Wolf keine paſſenden Vergleichungspunkte dar. Hingegen, wenn man bedenkt, wie Schelling von Anfang an, ſich in das Abſolute ſtürzend, immer nur aus dem Vollen zu wirthſchaften gewohnt war (welches doch aber nur durch äußerliche Reflexion mit allen möglichen Beſtimmungen erfüllt und bereichert wurde), ſo findet man ſich unmittelbar auch an den Wolfiſchen Inbegriff aller Realitäten erinnert. — Schelling verhält ſich zur Offenbarung, wie der Exeget zu dem Buch, das er erklärt; wie dieſer an dieſem, ſo hat Schelling an der Offenbarung etwas Feſtes, Aeußerliches, eine „reelle Thatſache" in der Weiſe der Erſcheinung, deren Sinn er darlegen will. Schon, wenn wir ſagen: es erklärt ſich hieraus, ſind wir beſſer, weil objectiver, daran, als wenn wir den Erklärer von außen erſt an den Gegenſtand herantreten ſehen, um ſeinen ſubjectiven Sinn an denſelben heranzubrin-

gen, wie auch Hegel von der Exegeſe der Theologen ſagt: ſie macht uns weniger mit dem Inhalt der Bibel, als mit den in einer Zeit curſirenden Vorſtellungen bekannt. Mag dieß Verfahren bei den Myſterien, welche Mythen ſind, gelten, bei den Myſterien, welche Dogmen d. h. ewige Wahrheiten ſind, iſt es ganz unzuläſſig. Sie ſind nicht, wofür Schelling ſie früher ausgab, Symbole; ſie ſind nicht Sinnbilder, ſo, daß nur der Sinn der Bilder anzugeben wäre. Man kann aber nicht verkennen, daß Schelling mit der Aufgabe, welche er jetzt der Wiſſenſchaft im Verhältniß zur Offenbarung ſtellt, die Erklärung der letztern zu ſeyn, ſeinem frühern Standpunct der intellectuellen Anſchauung treu geblieben und dieſer von ihm jetzt nur mit einem andern Namen verſehen worden iſt. Schon damals ging die Theologie in der Schellingſchen Philoſophie nur darauf aus, den chriſtlichen Glauben anſchaulich zu machen, aber nicht auch ihn von allem Zweifel zu befreien und ihn zu beweiſen und zu begreifen, wozu ſie doch berufen iſt. Schelling conſtruirte jene Anſchauung; aber damit iſt ſie noch nicht auch innerlich mit dem Inhalt vereint und die Form der Erkenntniß dem Inhalt der Wahrheit noch nicht adäquat. Erklären geht bei den Mythen inſofern an, als ſie halb hell, halb dunkel, ſomit myſtiſch ſind. Aber in der Offenbarung iſt man aus der Dunkelheit heraus, wie Schelling früher ſagte: das Chriſtenthum hat die Myſterien offenbar gemacht. Bei dieſen findet Erklärung ſtatt, weil alles bei dieſen nach Schelling nur nothwendiges Erzeugniß des menſchlichen Bewußtſeyns iſt; wenn hingegen wie nach Schelling jetzt die Offenbarung ein Uebervernünftiges iſt, ſo reicht vollends die Erklärung nicht aus. Dieſen Standpunct kann alſo

unter keinem Geſichtspunct die Philoſophie der Offenbarung mit der Philoſophie der Mythologie gemein haben. Für die letztere mag es genug ſeyn, daß es ſich ſo denken laſſe, d. h. daß der Sinn, der in den Mythen gefunden wird, keinen Widerſpruch involvire. Aber ſchon die ernſtere Philologie macht die weiter gehende Forderung des Beweiſes, daß dieſer angegebene Sinn auch der dem helleniſchen Bewußtſeyn wirklich angehörende ſei. Um wieviel mehr muß der Standpunct der Erklärung, wie ihn Schelling behauptet, der Vernunft, die auf die innere Erkenntniß der abſoluten Wahrheit ausgeht, als ein ganz ungenügender und unzureichender erſcheinen. Wenn daher Schelling den Vorwurf gegen Hegel ausſpricht, daß dieſer dem Offenbarungsinhalt ſeine philoſophiſchen Ideen untergeſchoben habe, ſo wird man dieß nur von Schelling mit Recht ſagen können. Nur auf dieſem Standpunct kommt auf die objective Auffaſſung nichts an; es liegt mir nur daran, daß ich etwas Eigenthümliches darüber zu ſagen, daran anzuknüpfen weiß; der Gegenſtand an und für ſich hat keine Rechte mehr, als nur dieſe Veranlaſſung für mich zu ſeyn. Schon oben iſt anerkannt worden, daß Schelling nicht anders, als ſinnig und geiſtreich in der Wiſſenſchaft zu verfahren gewohnt ſei. Dieß iſt ſo gewiß, daß es ſein ganzer Standpunct und es faſt unhöflich iſt, jenes Rühmliche von ihm zu bekennen — weil freilich das Geiſtreiche wohl immer intereſſant, aber zum Aufbau eines neuen Syſtems der Philoſophie keineswegs hinreichend iſt. *)

*) „Man muß es mit Freude und Genuß annehmen, wenn die reine Idee der Philoſophie ohne wiſſenſchaftlichen Umfang mit Geiſt als eine Naivität ſich ausdrückt, welche nicht zur Ob-

II. Die Kategorien.

1. „Soll das Wort Offenbarung einen Sinn haben, so kann der Inhalt derselben nur ein solcher seyn, den die Vernunft ohne sie, sich selbst überlassen, nicht nur nicht wüßte, sondern auch nicht einmal wissen könnte. Wir müssen aufrichtig seyn, Aufrichtigkeit ist das erste Erforderniß der Wissenschaft. Entweder wir verleugnen die Offenbarung ganz oder wir gestehen ihr einen durch die Vernunft nicht zu findenden Inhalt zu. Denn wozu noch eine Offenbarung, wenn die Vernunft den Inhalt derselben aus sich zu finden vermag? — Nichts ist widersinniger, als Etwas vernünftig und dadurch begreiflich machen zu wollen, was sich selbst nicht für vernünftig ausgiebt, sondern selbst von sich sagt, daß es alle menschliche Vernunft und Begriffe übersteigt, wie die Offenbarung dieß von sich aussagt. Nur an Etwas, was sich selbst für vernünftig ausgiebt, kann man die Forderung machen, daß es sich auch als solches erweise."

jectivität eines systematischen Bewußtseyns gelangt; es ist der Abdruck einer schönen Seele, welche die Trägheit hatte, sich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren, aber auch des Muthes entbehrte, sich in ihn zu stürzen und seine Schuld bis zu ihrer Auflösung durchzuführen, darum aber auch zur Selbstanschauung in einem objectiven Ganzen der Wissenschaft nicht gelangte. — Wenn aber die Philosophie wissenschaftlicher wird, so ist von der Individualität, welche unbeschadet der Gleichheit der Idee der Philosophie und der rein objectiven Darstellung derselben, ihren Character ausdrücken wird, die Subjectivität oder Beschränktheit, welche sich in die Darstellung der Idee der Philosophie einmischt, wohl zu unterscheiden; an den hiedurch getrübten Schein der Philosophie hat sich die Kritik vorzüglich zu wenden und ihn herunter zu reißen." Krit. Journ. der Philosophie, herausgeg. von Schelling und Hegel. Einl. S. 9.

Wir haben hier den Gegensatz von Offenbarung und Vernunft in einer Härte, wie er nur je in den schönsten Zeiten des Dogmatismus aufgerichtet worden. Wie dieser auf dem logischen Mangel, der Behauptung beruhte, daß von zwei entgegengesetzten nur das eine wahr, das andere falsch seyn müsse, die Wahrheit mithin nur eine Einseitigkeit, mithin Unwahrheit wäre, so ist auch die obige Argumentation mit demselben Mangel behaftet. Wie? wenn nun die Offenbarung gar keine andere Weise hätte, sich mitzutheilen, als an die Vernunft; wie? wenn selbst die Offenbarung in der heiligen Schrift gar keinen andern Weg gehabt hätte, sich mitzutheilen, als an die Vernunft des Apostels? gäbe sich dann die Offenbarung nicht ebendamit selbst für ein Vernünftiges aus? Giebt sich die Offenbarung nur an die Vernunft hin, so giebt sie sich hiemit auch für die wahre Vernunft aus und zeigt hiemit auch der endlichen, beschränkten Vernunft, indem sie ihr die Beschränktheit und Endlichkeit abnimmt, in solchem Offenbarungsinhalt keineswegs einen solchen, der ihre Begriffe und Fassungskraft übersteigt, der noch viel weniger sie von sich abschrecken oder sie vernichten, sondern sie vielmehr erst wahr machen, ihr erst wahrhaft zu sich selbst verhelfen soll. Wohl mag, wie Schelling wiederholt nach Plato versichert, der Affect des Philosophen das Erstaunen seyn, und daran läßt es Schelling auch jetzt nicht fehlen, besonders indem er die Offenbarung für „übervernünftig erklärt wegen der Ueberschwänglichkeit ihres Gegenstandes". Aber Plato hat nicht so einseitig nur das Erstaunen zum Affect des Philosophen gemacht, sondern auch in der Begeisterung die Besonnenheit zu behaupten verlangt. Schelling hingegen hat sich auch jetzt

noch nicht das hohe, prophetische Reden abgewöhnt, welches Hegel seinem Philosophiren vorwarf, wobei nur unbegreiflich ist, wie es dem Scharfblick Schellings entgehen kann, daß dieß ein sehr falsches, weil aus lauter Abstractionen und Reflexionen künstlich zusammengesetztes Pathos ist. „Nicht der Begriff, sagt Hegel, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Nothwendigkeit der Sache, sondern die gährende Begeisterung soll die Haltung und fortschreitende Ausbreitung des Reichthums der Substanz seyn.“ Zu den wesentlichen Lehren der Offenbarung, deren Schelling nicht erwähnt, gehört unstreitig, daß der Mensch zum Ebenbilde Gottes geschaffen sei, und eben dazu wird doch auch wohl die Vernunft und das vernünftige Denken zu rechnen seyn. Hat, nach Schelling selbst, Gott die Welt geschaffen, um von ihr erkannt zu werden, so ist die Welt selbst hiedurch mittelbare Offenbarung Gottes; der Kern der Welt aber ist die Vernunft. Ist es kein leeres Wort, daß die Vernunft ein göttliches Vermögen, die Idee Gottes in ihr selbst göttlich sei, so ist es, weil die Vernunft daran göttliche Offenbarung in sich hat. Ohne dieß innere Verhältniß würde auch die Vernunft nichts irgendwie Gegebenes für Offenbarung erklären können, wie es doch der Offenbarung Begriff selber ist, daß sie von allem, was sie nicht ist, sich unterschieden wissen will. Wie soll dieß aber geschehen, wie vernünftigerweise von Schelling selbst geurtheilt worden, ihr Inhalt sei ein durch Vernunft nicht zu findender, wenn diese ein so äußerliches Verhältniß zur Offenbarung hätte, als es Schelling hier aufrichtet? Würde die Vernunft dann nicht von der Offenbarung urtheilen, wie der Blinde von der Farbe? Wenn die Vernunft jemals die Offen-

barung verwirft, so thut sie das aus demselben äußerlichen Grunde und Verhältniß, aus welchem Schelling sie der Vernunft entgegen behauptet; wie dort die Vernunft der Offenbarung, so wird hier die Offenbarung der Vernunft entgegengesetzt; aber was so wird und geschieht, ist nicht das, was Offenbarung und Vernunft selber thut. Sie setzen sich durch sich selbst nicht so einander entgegen, schließen sich nicht einander aus, sie wollen nur für einander seyn. Es ist vielmehr nur die fleischliche Vernunft, welche behauptet, daß die Vernunft an der Offenbarung nicht ein Vernünftiges, sondern Unvernünftiges hätte; denn durch den Euphemismus des Uebervernünftigen, womit schon Leibnitz sich in diesem Gegensatz zu helfen gesucht hat, lassen wir uns nicht irre machen. Es ist wohl klar, daß Schelling selbst die Vernunft als jene natürliche bestimmt, wenn er ihr die Offenbarung entgegensetzt, jene, von der gesagt ist in der Bibel, sie vernehme nichts vom Geiste Gottes, d. h. sie sei nicht die wahre, welche allerdings wohl vernimmt. Ebenso verwechselt er das Natürliche mit dem Vernünftigen, wenn er sagt: „die vom Christenthum gebotene Feindesliebe ist übervernünftig, die Vernunft heißt uns nicht, den Feind zu lieben.“ In der That ist es nur nicht natürlich, sondern mit Ueberwindung der natürlichen, selbstischen Neigung und Abneigung verknüpft, den Feind zu lieben; aber der Vernunft ist das nicht fremd oder entgegen; die Vernunft erkennt, daß das, obwohl nicht natürlich, doch nothwendig und vernünftig sei. Somit mag die Feindesliebe wohl übernatürlich, aber nicht übervernünftig heißen. Es ist gar wenig gesagt, wenn Schelling hinzufügt: „die Offenbarung sei aber darum doch nichts Unbegreifliches“, und wenn er doch Sinn in ihr finden

und sie erklären will. Hat die Offenbarung selbst nicht Vernunft in sich, ist sie nicht in sich selbst und für die Vernunft ein Vernünftiges, so wird die Sinngebung und Erklärung gewiß auch nicht sonderlich vernünftig ausfallen können; denn eine wahre Erklärung kann nur exponiren, d. h. herausſetzen, was in dem Gegenstande enthalten ist. Nicht mehr nämlich unbegreiflich ist nach Schelling die Offenbarung a posteriori und nachdem sie geschehen ist; wohl aber a priori; bis dahin ist sie übervernünftig. Sollte dieß soviel heißen, als Gott, Welt, Offenbarung muß seyn, wenn Gott, Welt, Offenbarung erkannt und begriffen werden soll, so wäre das etwas außerordentlich Triviales. Schon Hegel hat gesagt: die Philosophie hat es ganz und gar nicht zu thun mit dem, was nicht ist, sondern allein mit dem, was ist und wirklich ist; dieser Empirismus ist auch der Hegelschen Philosophie nicht fremd; nur, daß sie sich auch zur Idee erhebt, in der der verstandesmäßige Gegensatz von a priori und posteriori nicht ist. Es kann daher obiger Satz, um Wahrheit zu seyn, nichts anderes heißen sollen, als: die Initiative zur Erkenntniß der Offenbarung geht von dieser selbst aus; sie ist das die Vernunft mit sich Erleuchtende, Erfüllende; ohne sie hätte die Vernunft an der Offenbarung keinen Gegenstand. Schelling mischt aber hier ganz unzeitige Zeitverhältnisse ein; erst und bis dahin ist die Offenbarung unbegreiflich, nämlich a priori, dann aber, wenn sie geschehen ist, wird sie begreiflich. Hat denn das Erkennen a priori, wie es hier bestimmt ist, wirklich an der Offenbarung einen Gegenstand? wenn dieß, so ist ja die Offenbarung und geschehen, wo nicht, so ist die Offenbarung weder begreiflich, noch unbegreiflich, sondern nichts. Wir müssen da-

her ſagen, wenn die Offenbarung wirklich für die Vernunft a priori iſt, ſo vermag ſie dieſelbe auch wohl zu erkennen und ohne ſo für die Vernunft a priori zu ſeyn, kann ſie auch nicht für ſie a posteriori ſeyn. Die nächſte Frage wird immer ſeyn, nicht, woher iſt die Offenbarung, ſondern woher iſt der Gedanke der Offenbarung. In dieſem Gedanken kann ſie nicht ein Uebervernünftiges ſeyn. „Die Vernunft hat nicht nur die Idee Gottes, ſondern iſt ſie auch.“ Iſt das derſelbige Mann, der zu Anfang dieſes Jahrhunderts dieß große Wort ſprach und nun die Offenbarung a priori für übervernünftig erklärt? Hat und iſt die Vernunft die Idee Gottes, wie kann das anders ſeyn, als daß Gott in dieſer Idee ſich an die Vernunft und durch ſie offenbart? Nach der früheren Schellingſchen Philoſophie war das Wiſſen des Abſoluten und das Abſolute ſelbſt, deſſen Wiſſen es iſt, das eine und ſelbige Abſolute. Es war alſo das Wiſſen und das, was gewußt wird, das eine und ſelbige; es war das abſolute Wiſſen, welches damals als Philoſophiren begann. Dieß war der Geiſt der Philoſophie des Abſoluten und das wahrhaft Große dieſer Philoſophie für jene Zeit. Dieß Verdienſt Schellings wird ihm wohl unangefochten bleiben, in einem tief verarmten Zeitalter den Muth des Geiſtes zum Wiederaufſchwung in ſeine wahre Heimath wieder erweckt zu haben. In Schellings Buch gegen Eſchenmayer hieß es noch: „die intellectuelle Anſchauung iſt eine Erkenntniß, die das An-ſich der Seele ſelbſt ausmacht und die nur darum Anſchauung heißt, weil das Weſen der Seele, welches mit dem Abſoluten eins und es ſelbſt iſt, zu dieſem kein anderes, als unmittelbares Verhältniß haben kann.“ — Ferner: „Das einzige, einem ſolchen

Gegenstande als das Absolute, angemessene Organ ist eine eben so absolute Erkenntnißart, die nicht erst zu der Seele hinzukommt durch Anleitung, Unterricht u. s. f., sondern die ihre wahre Substanz und das Ewige von ihr ist." Ferner: „Das wahre An-sich oder Wesen der blos erscheinenden Seele ist die Idee oder ihr ewiger Begriff, der in Gott und der, ihr vereinigt, das Prinzip der ewigen Erkenntnisse ist." Noch in der Abhandlung von der Freiheit konnte Schelling sagen: „Wir sind der Meinung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll."*) Wie ist damit Schellings gegenwärtige Lehre zu vereinigen? hat er hiemit nicht im Prinzip sich getrennt von seiner früheren? Ist, wie wir oben hörten, „Aufrichtigkeit das erste Erforderniß der Wissenschaft," so darf man auch von Schelling die aufrichtige Erklärung erwarten: sonst sprach ich so, jetzt spreche ich so; nicht aber: „er wolle nicht eine andere Philosophie an die Stelle seiner früheren setzen." Was jene von dieser unterscheidet, ist das Auseinanderfallen des Begriffs und der Realität; dieß ist es, was sich durch Schellings ganze gegenwärtige Philosophie hindurchzieht und alle Dialectik unmöglich macht; dazu hat er den längst veralteten Gegensatz von a priori und a posteriori wieder aufgenommen. Nach Schellings jetziger

*) Philos. Schriften 1809. I. S. 506.

Lehre hat es die negative Philoſophie nur mit dem Was, dem Begriff zu thun; zum Beweiſe der wirklichen Exiſtenz gelangt erſt die poſitive Philoſophie. Aehnlich der theoretiſchen und practiſchen Vernunft in der Kantiſchen Philoſophie ſtellt Schelling hier den Gegenſatz von negativer und poſitiver Philoſophie auf; wie dort die practiſche erſt leiſten ſollte, was die theoretiſche nicht vermochte, ſo iſt hier die poſitive der negativen überlegen; wir wiſſen aber, was dort bei der practiſchen Vernunft herausgekommen. Wie dieß dort ſchon an den Schwächen der theoretiſchen lag, ſo wird es ſich hier auch wohl verhalten, daß, weil die Weſensphiloſophie (welches, nach Schelling, ſeine bisherige Philoſophie geweſen ſeyn ſoll) nicht leiſtete, was ſie ſollte, die Exiſtenzphiloſophie nun die Ergänzung jener ſeyn ſoll. Jedenfalls iſt nun der Anfang und Ausgang dieſer Philoſophie von einem ſolchen Gegenſatz des Begriffs und der Realität, der Vernunft und Offenbarung im gegenwärtigen Stadium der Geſchichte der Philoſophie nur als ein Rückſchritt anzuſehen und als eine Verwandelung beider, der Offenbarung und Vernunft in eine Endlichkeit. „Die reine Vernunft bringt es nicht weiter, als bis zum Begriff des höchſten Weſens; die Exiſtenz nachzuweiſen iſt die Aufgabe einer andern Wiſſenſchaft, die erſt eigentlich den Namen Philoſophie verdient.“ Der Begriff iſt alſo dort nur der leere Gedanke, deſſen Höchſtes das höchſte Weſen (das être suprême) iſt; er verdankt ſich, nach Schellings Meinung, nicht Gott, ſondern ſich ſelbſt; dieſe Wiſſenſchaft iſt ein Uneigentliches gegen das Eigentliche, was auf die Begriffswiſſenſchaft folgt. Solche geringfügige Kategorien, wie eigentlich und uneigentlich, ſind jetzt für Schelling gut genug. Der nur logiſche Be-

griff hat es, nach Schelling, mit dem Realen nicht zu thun, ſondern nur mit dem Möglichen. Hiemit geht Schelling auf den Standpunct vor Hegel zurück, wo das Logiſche dieſes nur als abſtractes war und nichts Metaphyſiſches an ihm hatte, das Denken nichts aus-ſagte vom Seyn. Für Schelling hat es daher nach ſeiner Verſicherung die Hegelſche Logik mit lauter lee-ren, wirklichkeitsloſen Begriffen zu thun. Hegel ging allerdings nicht von einem urſprünglichen Gegenſatz des Denkens und Seyns aus, welchen Gegenſatz von Car-teſius an die Philoſophie, obwohl mit ungleichem Glück, aufzuheben bemühet war und an welchem Schelling ſelbſt einſt ſo trefflich und kräftig mitgearbeitet hatte, wovon er aber nun längſt zurückgekommen iſt. Die Hegelſche Philoſophie erkennt, ſelbſt ungeachtet der Kantiſchen Kritik, das Recht und Richtige des ontologiſchen Be-weiſes für das Daſeyn Gottes an und giebt ihm nur die Wendung in ſeine reine und volle Wahrheit. Dieſe iſt, daß das Denken nicht unbefugt darin zu Werke geht, etwa ſo, wie Kant ſagt, daß es aus ſich auf das Seyn ſchließt oder das Seyn aus dem Denken herausklaubt, ſondern darum, weil das Seyn ſich ſelbſt und durch ſeine Macht in das Denken hineingelegt hat. Dieß iſt der reine und urſprüngliche Begriff der Offen-barung der Exiſtenz Gottes und der Begriff der gött-lichen Offenbarung überhaupt. Aber dieß Denken iſt nicht ein der Vernunft fremdes, vielmehr weil Gott iſt, ſo kann die Vernunft nicht umhin, ſein Daſeyn zu bekennen, weil er ſich ſelbſt und der Vernunft offen-bar iſt, ſo iſt ſie das nothwendige Zeugniß davon, ſo iſt ſie das, woran und worin ſich Gott offenbart. Es iſt, wie Roſenkranz ſehr richtig ſagt, die Nothwendig-keit des Geiſtes, zwiſchen ſeiner Religion und Philoſo-

phie keinen Dualismus zu dulden, was alle neuere Philosophen auch bewogen hat, sich in die positive Religion einzulassen und, wie wir hinzusetzen, alle denkenden Theologen bewogen hat, von den Lehren und Resultaten der Philosophie Notiz zu nehmen. Schelling hat diesen Dualismus aufs neue aufgerichtet als den von Offenbarung und Vernunft. Hiemit hat er den Standpunct der Idee verlassen und ist sein Denken und Erkennen nur ein endliches und verständiges geworden. Hegel sagt: das Geoffenbarte ist dieses darin, daß gewußt werden kann, was es ist. Hierin liegt nicht das Rationalistische, daß die Vernunft die Quelle der Offenbarung sei, sondern das Christliche, daß die Offenbarung eben an die Vernunft sich wendet, sie in sich aufnimmt und mit sich erleuchtet, so, daß nun auch menschliche Vernunft die göttliche Offenbarung in sich aufnehmen, sie verstehen und begreifen kann. Heißt der, welcher des Vaters unmittelbare Offenbarung ist, selbst die göttliche Vernunft, der Logos, so ist nichts unwahrer, als daß die Offenbarung sich nicht für vernünftig ausgebe, wie Schelling behauptet.

2. „Die Offenbarung ist eine Geschichte, die bis auf den Anfang der Welt zurückgeht." — „Indem die positive Philosophie auf die Erfahrung zugeht, ist ihr nicht ein Einzelnes, sondern die ganze Welt, als Inbegriff aller Erfahrung, Gegenstand, folglich die Offenbarung als eine reelle Thatsache eben so gut, wie die Natur. Und so wie immer der Gegenstand der Erfahrung auf die Erfahrungswissenschaften z. B. die Natur auf die Naturwissenschaften eine Auktorität ausübt, warum sollte nicht mit demselben Recht auch das Factum der Offenbarung, diese große, historische Thatsache, eine Aukto-

rität ausüben dürfen auf eine Philoſophie der Offenbarung?"

Das Ueberſeyende, hatte Schelling geſagt, iſt der höchſte Begriff, den die rein rationale, negative Philoſophie, die das rein Aprioriſche, vor aller Wirklichkeit Seyende zum Gegenſtand hat, hervorbringt. Für die Exiſtenz dieſes Ueberſeyenden muß ſie aus ſich herausgehen; ſie kann ſie nicht in ſich finden. Sie hat aber das Bedürfniß der poſitiven, welche ſie außerhalb ihrer ſetzt. (Durch jenes Bedürfniß und dieſes Setzen der zweiten durch die erſte ſoll offenbar die Einheit beider vermittelt werden.) Schelling nennt dieſe ſeine zweite Philoſophie ſelbſt einen Dogmatismus, aber einen andern und höhern, als den Kant vernichtete. Auch dieſer höhere Dogmatismus, obgleich ein höherer genannt, iſt Dogmatismus, in ſich ſelbſt ungerechtfertigtes Denken, Denken ohne Bewußtſeyn der Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der von ihm gebrauchten Kategorien. Das über der Erfahrung und über der Vernunft Liegende, wovon dieſe Philoſophie ausgeht, nennt Schelling ſelbſt ein Abſoluttranſſcendentes, was wir aber im Sinne der Kantiſchen Philoſophie zu verſtehen berechtigt ſind als den Punct, wo die Vernunft zu dichten und zu ſchwärmen anfängt. Was an dem, was Schelling Exiſtenz, Wirklichkeit nennt und in der Kategorie der Erfahrung zuſammenfaßt, auffallend bleibt, iſt, daß der Begriff von dem allen nicht zu ſeinem Recht kommt. Die Erfahrung, als ſolche, zeigt wohl, was iſt, aber dieß Seyn iſt zunächſt nicht mehr, als das Erſcheinen und eben dieß Erſcheinende wird von dem ſpeculativen Denken für das Nichtwahrhaftwirkliche erklärt. Ob nun etwa auch dieſes Unwirkliche, dieſe nur erſcheinende Wirklichkeit mit befaßt ſeyn ſoll in dem Gedan-

ken der Existenz, Wirklichkeit u. s. w., darüber erhalten wir keinen Aufschluß. Apriorischer Empirismus, wie Schelling seine positive Philosophie nennt, klingt zwar sehr vornehm und vielsagend; nur ist zu fürchten, daß es allzuviel sagt und nicht die nöthigen Unterscheidungen enthält, zumal, wenn von Offenbarung die Rede ist. Einen solchen Uebergang wenigstens, wie ihn Schelling in den obigen Sätzen macht, in welchen die positive Philosophie die ganze Welt, als Inbegriff aller Erfahrung, folglich die Offenbarung als eine reelle Thatsache ebensogut, wie die Natur, zum Gegenstand hat, würde eine besonnene Philosophie eher Usurpation, als Explication des Begriffes der Offenbarung, wie auch höchst unkritisch nennen, zumal diese da noch dazu nur ebensogut reelle Thatsache und Gegenstand ist, wie die Natur, somit von dieser noch durch nichts unterschieden ist oder vor dieser irgend etwas voraus hat. Wir bleiben nun bei dem merkwürdigen Satz stehen: die Offenbarung ist eine Geschichte. Dieß ist allerdings eine wesentliche Bestimmung ihres Begriffes, aber weder die einzige, noch die höchste; das Exclusive nur, das in dem Satz liegt, ist das Usurpirte und Dictatorische. An und für sich sagt Schelling damit nichts Neues, sondern schließt sich damit nur an die Meinung vieler an, die sich darauf beschränken und bei dem, was sie sagen, nicht viel denken. Wird die Bestimmung so ausschließlich festgehalten, so wird sie, was sie an sich nicht ist, eine Einseitigkeit und so zur Unwahrheit. Von einer Philosophie der Offenbarung erwartet man nicht, daß sie es sich so bequem mache, unbewiesene Sätze hinzustellen und ihren Gegenstand als einen ja wohl bekannten und anderweitig überlieferten zu setzen d. h. ihn nur vorauszusetzen. Da ist

das Wenigſte, Dürftigſte geſagt, was von der Offenbarung geſagt werden kann: ſie iſt eine Geſchichte. Dieß zugegeben müſſen wir doch gleich fragen: wie wir denn von ſolcher Geſchichte wiſſen? denn ſelbſt das Setzen und Vorausſetzen, daß die Offenbarung Geſchichte ſei, will ein wenn auch noch ſo geringes Wiſſen ſeyn. Woher nun dieſes Wiſſen, wodurch das Geſchehen erſt zur Hiſtorie wird? Kann man mit gleichem Recht, wie man ſagt: die Offenbarung iſt eine Geſchichte, ſagen: die Offenbarung iſt eine Hiſtorie? Dann muß die Vernunft von der Offenbarung wiſſen, die doch, ehe ſie zu ſolcher Geſchichte wird, nach Schelling, ein Uebervernünftiges, nicht Vernünftiges iſt, auch ſich ſelbſt nicht für vernünftig ausgiebt. Von welcher Art kann nun dieß Wiſſen ſeyn? hat es an der Offenbarung als einer Geſchichte einen ſolchen Gegenſtand, wie alle ſonſtige Erfahrung und Wahrnehmung, ſo daß man mit Schelling ſagen könnte: die Offenbarung ſei ebenſogut Gegenſtand, wie die Natur? iſt nicht die Offenbarung von allen natürlichen Dingen und Begebenheiten aufs beſtimmteſte durch ſich ſelbſt unterſchieden und daher nothwendig auch im Wiſſen von ihr zu unterſcheiden? Stände ſie in dem Wiſſen von ihr nur allen übrigen wißbaren und natürlichen Dingen gleich, ſo könnte ſie wohl Erfahrung, aber nicht Offenbarung ſeyn. Da thut ſich alſo ſchon ein großer Unterſchied der Offenbarung von jeder andern Erfahrung und Geſchichte hervor und man kann und muß nun ſchon ſagen: die Offenbarung iſt keine Geſchichte, nämlich wie jede andere. Jenes Urtheil: die Offenbarung iſt eine Geſchichte, iſt zunächſt nur ein aſſertoriſches, kein apodictiſches und dictatoriſches; es bedarf des Beweiſes. Wie iſt nun dieſer zu führen? Gewiß iſt der Be-

weis ſehr erleichtert, wenn man ein Buch finden kann, worin ja die Offenbarung als eine Geſchichte, „die auf den Anfang der Welt zurückgeht,“ berichtet iſt und geſchrieben ſteht. In Bezug auf die Offenbarung verwandelt ſich nun das Wiſſen vom Geſchehenſeyn in ein Wiſſen vom Berichtetſeyn. Dieß iſt ein ſtarker Schritt, den man nicht thun kann, ohne ihn ſogleich gegen unendliche Einreden und Mißverſtändniſſe zu verwahren. In der That fällt in den täglichen Urtheilen die Offenbarung mit der Bibel zuſammen und auch Schelling denkt ſo. Nennt er die Offenbarung, ſo meint er die Bibel; ganz nach Art des gemeinen Mannes, der, um den wahren Glauben zu haben, nicht nöthig hat, den vollſtändigen Begriff von Offenbarung zu haben. Um ſo mehr gehört er der Wiſſenſchaft an, die nicht ſich den Weg zur Wahrheit ſo abkürzen oder ſich mit orakelhaften Sätzen und unbewieſenen Reſultaten begnügen kann. Gewiß gehört das zu den größeſten Wohlthaten Gottes, daß unter ſeiner Leitung heilige Männer das Zeugniß von der göttlichen Offenbarung, wie ſie erfolgt iſt, auch ſchriftlich aufgefaßt und uns hinterlaſſen haben. Wäre gar keine Differenz zwiſchen der Offenbarung und dem Bericht von ihr, ſo könnten wir unbedingt auch den Bericht Offenbarung nennen. Doch können wir uns nicht verhehlen, daß neben dem Göttlichen in der Bibel auch das Menſchliche in ihr zu finden iſt; die gebildete Theologie unſerer Tage vergönnt auch der Kritik ihr Recht, unterſcheidet auch das Wort Gottes von der Bibel und ſagt: die Bibel *ſei* nicht das geoffenbarte Wort, ſondern *enthalte* es nur. Da ſehen wir uns nicht nur von Kirchen umgeben, welche über der Auslegung des Schriftwortes mit einander zerfallen ſind und ſtreiten, ſon-

dern auch von Partheien, von denen die eine die Vernunft unbedenklich für den Ausleger der Schrift und Richter in Glaubenssachen erklärt, die andere der Meinung ist, daß auch da noch die Offenbarung „sich nicht für vernünftig ausgiebt". Auch Schelling, obgleich er der letztern Meinung ist, nennt die Erzählung vom Sündenfall einen Mythus, wiewohl einen nothwendigen, in welchem als äußerer Vorgang dargestellt ist, was ein innerer ist. Er selbst giebt den guten Rath, daß man in den bildlichen Vorstellungen die mythologischen Züge nicht verkennen, im N. T. die mythologischen Töne nicht überhören soll. Welch eine neue Aufgabe, Offenbarungen von Mythen zu unterscheiden! Wie sehr nöthig wird es seyn, uns erst mit Dav. Strauß abzufinden, ehe wir sagen können: die Offenbarung ist eine Geschichte! Doch sagt uns auch Schelling zum Trost: „es ist eben ein Vortheil unserer Philosophie, daß sie die Offenbarung eigentlicher verstehen lehrt, als selbst die orthodoxe Theologie." Dieser Ruhm kann indeß nicht sehr groß seyn, wenn eigentlicher doch nur soviel heißt, als: buchstäblicher. Kann und darf man nun die Bestimmung der Schriftlichkeit, Buchstäblichkeit, somit den Buchstaben selbst mit aufnehmen in den Begriff der göttlichen Offenbarung? Ist die göttliche Offenbarung darum Offenbarung, weil sie geschrieben und nicht vielmehr darum auch geschrieben, weil sie die göttliche Offenbarung ist? Weil sie *ist*, so kann und muß sie auch *erscheinen*; aber sie ist oder wird nicht erst dadurch Offenbarung, weil sie diese Erscheinung ist. An und für sich geht die Offenbarung, welche des Geistes Mittheilung ist an den Geist, über alle Erscheinung hinaus, ist Gottes ewige Natur und Wesenheit selbst und geht wohl in alle Geschichte ein, aber

ſie ſelbſt iſt keine Geſchichte, keine Hiſtorie, ſo wenig als Gott ſelbſt. Dieß, daß Gott ſich ſelbſt offenbar iſt als Vater in dem Sohn und der Sohn des Vaters Offenbarung iſt und der von beiden ausgehende Geiſt auch die Welt zu einer mittelbaren Offenbarung Gottes macht, iſt der reine Begriff der Offenbarung. Von dieſer ſubſtanziellen Offenbarung kann ich die formelle Notiz davon, die ich der Bibel verdanke, noch wohl unterſcheiden. Welch eine lange Reihe von Vermittelungen iſt daher erforderlich, bis man ſagen kann: die Offenbarung iſt eine Geſchichte. Sagt man dieß ſo leichtſinnig, ſo nackt hin, ſo giebt man zu verſtehen, dieſe Beſtimmung ſei der Begriff der Offenbarung ſelbſt, und ſo wird die Wahrheit verkehrt in Irrthum, das Urtheil zum Vorurtheil. Wir können nicht behaupten, daß Schelling das nicht wiſſe, denn er hat vor vierzig Jahren auch hierüber Vortreffliches geſagt; wohl aber müſſen wir glauben, es ſei das nur eine auch jetzt noch oft durch Gedanken der Wahrheit unterbrochene Anbequemung an beſtimmte Vorurtheile der Zeit. Viel wahrer und tiefer kann man ſagen, wie es Schelling ſelbſt vormals geſagt hat: „die Geſchichte iſt die ſucceſſiv ſich entwickelnde Offenbarung Gottes", als, wie Schelling jetzt ſagt: „die Offenbarung iſt eine Geſchichte". Dieſe Umkehrung des Subjects und Prädicats in dem Urtheil iſt eben die bedeutſame Umkehrung der Ueberzeugung Schellings; nicht das Speculative, ſondern das Empiriſche ſoll die Hauptſache an der Geſchichte ſeyn, wie wenn die Geſchichte erſt in dem Verlauf ihrer Endlichkeiten die Wahrheit der unendlichen Offenbarung wäre, da ſie doch nur die Seite der Verwirklichung der an ſich eben ſo wirklichen als wahren und ewigen Offenbarungsideen

ist und nur den Boden dazu herzugeben hat. Ja selbst daß die Offenbarung Geschichte sei, könnte man, wohlverstanden, sich noch gefallen lassen; aber „eine Geschichte" klingt wie eine Erzählung von Vorfällen aus grauer verklungener Vergangenheit, die für die Gegenwart kaum noch eine andere Bedeutung haben, als daß sie erzählt und im Gedächtniß aufbewahrt zu werden verdienen; es ist, als hieße das soviel, die Offenbarung habe nur als gewesene und vergangene einen Werth. So tritt diese Lehre mit der göttlichen Geistesgegenwart in directen Widerspruch, und nicht sich haltend an das, was auch in dem Vergangenen das Nichtvergangene, Ewige und Unendlichvernünftige ist, begünstigt sie den Aberglauben an das Vergangene, als solches, und blos darum, weil es alt und vergangen ist. Damit rückt sie denn in viele dermalen theure Interessen unterstützend und vorschubleistend hinein. O! wie schön wäre das, wenn man das beweisen und zu einer Wahrheit erheben könnte, die Offenbarung sei nichts als eine Geschichte! wie nützlich wäre das in vielen andern Beziehungen! Gewiß! Die Geistesabwesenheit hätte dann mehr Werth als die Geistesgegenwart, und die Gedankenlosigkeit würde jedenfalls dadurch mächtig gefördert werden. Mit seiner Thesis zeigt sich Schelling jetzt als das Gegentheil dessen, was Windischmann zu seiner Zeit so wahr, als schön von dem Anfang der Schellingschen Philosophie rühmte: „daß durch sie die Halbheit der gemeinen Reflexion, die Seichtigkeit der bloßen Vorstellung und die inhaltlose Abstraction des gemeinen Verstandes aus dem Gebiet des Geistes weit weggeschleudert, überhaupt der blos sinnliche Empirismus und das bequeme Berufen auf die historische Thatsache als für sich allein unzu-

reichend erkannt und dem Geiſte klar wurde, es könne ihm nur durch die Beſchäftigung mit dem wahrhaft Seyenden, welches die Fülle alles Seyns iſt, und alſo durch Erhebung in den Geiſt der ewigen Wahrheit geholfen werden.“ Und was baut Schelling jetzt nicht alles auf ſeine Theſis? „Und wie immer der Gegenſtand der Erfahrung auf die Erfahrungswiſſenſchaften eine Auktorität ausübt, warum ſollte nicht mit demſelben Recht auch das Factum der Offenbarung, dieſe große hiſtoriſche Thatſache, eine Auktorität ausüben dürfen auf eine Philoſophie der Offenbarung?“ In dieſen Worten ſpricht ſich der Affect des Erſtaunens, welcher dem Philoſophen zukommt, beſtimmt genug aus. Nun iſt ihm die Offenbarung ſchon ein Factum, d. h. eine einzelne, entſtandene und vergangene Begebenheit, und nicht genug, daß ſie ein Factum heißt, (etwa wie jedes Petrefactum?) ſondern ſie iſt auch dieſe große hiſtoriſche Thatſache, die auch eine Auktorität ausüben „darf“ auf eine Philoſophie der Offenbarung ebenſo, wie die Erſcheinungen in der Natur Auktoritäten ſind für die Naturwiſſenſchaften. Dürfen iſt in der Moral die Kategorie für das, was erlaubt iſt. Dürfen iſt in der Philoſophie gewiß die unvollkommenſte Kategorie, von der Gebrauch gemacht werden kann, was nur geſchehen kann, wenn es mit dem Begriff zu Ende iſt. Und nun noch die Frage dazu: „warum ſollte es das nicht dürfen?“ Gewiß hätte Niemand nach der Erſcheinung der Hegelſchen Logik eine ſolche Weiſe zu philoſophiren für möglich gehalten. Schelling ſagt unter andern: „Ein hiſtoriſches Factum iſt mehr werth, als die ganze Hegelſche Logik.“ Es giebt allerdings auch häßliche, unwürdige Facta, welche nicht ſoviel Werth haben. Wenn der Neid ſich ſo gerade gegen das grö-

beſte der Werke und Verdienſte Hegels wendet, ſo erkennt man ihn um ſo ſicherer für das, was er iſt. Gegen einen todten Löwen, wenn auch in ſeiner eigenen Hütte zu kämpfen, giebt leichte, wohlfeile Siege. Doch giebt es noch ganz andere Schwierigkeiten zu bekämpfen, wenn der Sieg mehr als ein ſcheinbarer werden ſoll.*) Wohl iſt und hat die göttliche Offenbarung Auktorität über uns; aber in der Wiſſenſchaft iſt es vor allem an ſeinem Ort, auch das Prinzip der

*) Solchen Urtheilen, die ihre Partheilichkeit und Ungerechtigkeit auf den erſten Blick verrathen, kann man die gerechteren und unpartheiiſchen des Auslandes — eines im Ganzen wohl inſtruirten Franzoſen — entgegenſetzen, der ſich alſo ausſpricht:

Personne ne méconnaîtra le genie, qu'il a fallu pour surprendre ainsi dans les profondeurs les plus secrètes de la pensée, son jeu et son mouvement, pour dérober le mystère de ses origines. Dans ce système, chose rare, il y a une découverte. Cette logique s'imposera à l'esprit humain et fera le tour du monde. Hegel a la place, non pas parmi ces brillans genies, ces poétes de l'intelligence, que l'on nomme Platon, Malebranche ou Leibnitz, mais dans une assemblée moins nombreuse et plus austere, parmi les legislateurs de la pensée, parmi ceux, qui ont retrouvé quelques fragmens de son code, auprès d'Aristote, de Bacon et de Kant. Dans le système de Hegel la logique est la plus importante et la plus belle découverte. M. Schelling devait donc la reçevoir, ou tout au moins la refuter. Il n'en a rien fait; il semble presque vouloir l'effacer des esprits par son silence, ou, s'il parle de Hegel, c'est avec un language plus pompeux que noble, M. Schelling ici ne sait pas être juste, il ne traite qu'avec dédain cette puissante philosophie, qui pèse sur l'Allemagne. Il appelle à un progrès nouveau, et la premiere condition, quil impose, est de rebrousser quarante années en arrière. Il rejette sans forme de procès la logique de Hegel. C'est refuser, de satisfaire à l'une des exigences intellectuelles de l'époque. C'est s'interdire le succès, car on ne quittera Hegel que pour une

Auktorität und ſie ſelbſt als ein vernünftiges und nothwendiges zu wiſſen, nicht aber ſich mit dem Wiſſen hinter die Auktorität als ſolche zurückzuziehen und zu fragen: warum ſollte nicht das Factum der Offenbarung Auktorität ausüben dürfen auf eine Philoſophie der Offenbarung, wie wenn dieſe, weil ſie Philoſophie der Offenbarung iſt, etwas ſo Vornehmes wäre, daß ſie ein Privilegium hätte und davon dispenſirt wäre, die Nothwendigkeit ſolcher Auktorität nachzuweiſen. Doch es zeigt ſich bald genug, was dieſe Auktorität zu bedeuten hat; denn was kann ſie in dieſem Zuſammenhang anders ſeyn, als eine Macht, der ſich das Denken zu ſubmittiren und die auch wohl die Stelle deſſelben einzunehmen hat?

3. „Hier iſt aber ein Denken erforderlich, das kein nothwendig zwingendes, ſondern ein freies, gewolltes Denken iſt, ein Denken, das man wollen muß."

Hiemit erhalten wir auf einmal den wichtigſten Aufſchluß, nämlich dieſen, daß es im Philoſophiren nicht an und für ſich allein auf ein Denken, ſondern zunächſt auf ein Wollen und auf jenes nur inſofern, als es dieſes iſt und auf dieſem ruht, abgeſehen iſt. Um dieß zu verſtehen, muß man auf den Gegenſatz achten, der hier zwiſchen einem nothwendig zwingenden Denken und einem freien gemacht wird, das man wol-

philosophie, qui respectera tout ce quil a de vrai, et saura se l'assimiler. C'est retourner aux conjectures précaires, que l'on hasardait avant le grand logicien, et elles sont aujourd'hui justement discredités. — Baader disait a ce propos, que la nouvelle philosophie de M. Schelling était une belle pénitente, qui se souvenait encore avec trop de douceur de sa faute passée. Revue des deux mondes T. I. 1. Janv. p. 10.

len muß. Alles wahre Denken iſt als ſolches ſchon ein freies, aber es iſt darum doch nicht ein ſolches, welches die Nothwendigkeit außer ſich hätte, etwa ſo, wie die Natur in ihrer Nothwendigkeit die Freiheit außer ſich hat. Die Freiheit aber verſteht Schelling jetzt, ſelbſt wie ſie in Gott iſt, nur als eine ſolche, welche ohne Nothwendigkeit, mithin nur die Willkühr iſt, wie er auch die Nothwendigkeit jetzt mit dem Zwang identiſch ſetzt. Das Neue der gegenwärtigen Schellingſchen Philoſophie beſteht in mehreren Beziehungen darin, daß ſie neue Kategorien und Ausdrücke für ihre alten und wohl bekannten erfunden hat. So war in der früheren Identitätsphiloſophie die intellectuelle Anſchauung, ſofern ſie als ein beſonderes, nicht jedem verliehenes Organ zur Anſchauung des Unendlichen dargeſtellt war, ohngefähr ebendas, was jetzt der Wille iſt. Bei dieſem freien Wollen, welches zum Denken erfordert wird, kann nun die Frage entſtehen, ob es nicht etwa nur ein anderer Name für Glaube ſei; denn deſſen weſentliche Natur iſt, daß er gewolltes Denken oder denkendes Wollen, ein durch den Willen beſtimmtes, weil ganz und unmittelbar noch mit ihm identiſches iſt. Schelling hat Bedenken getragen, mit Jacobi zu ſagen, das Denken in der Philoſophie der Offenbarung ſei ein durch den Glauben beſtimmtes; daß es aber dieſes auch für ihn ſei, zeigt ſich darin, daß er es zuletzt unverhohlen über das Denken ſtellt, wie es auch nur darum als Letztes und Höchſtes herauskommt, weil es ſchon das anfängliche iſt: „Glaube nur, glaube, ruft die Offenbarung dem Menſchen zu," ſagt Schelling. Glaube nur, heißt ohne Zweifel ſoviel, als: auf das Denken kommt es dabei nicht an. Hierin beſonders zeigt ſich, daß dieſes Glauben nicht das iſt, worin die

christliche Theologie anfängt und sich vollendet, der christliche Glaube, der sich die Wahrheit ist und das Denken und Wissen nicht aus-, sondern einschließt, ja selber schon Wissen ist, wiewohl noch unmittelbares, welches nachher sich in der Wissenschaft auch vermittelt, indem der Glaube da im Vertrauen auf seine Wahrheit auch den Zweifel aus sich hervorgehen oder an sich herankommen läßt. Verlangt Schelling den Willen zum Denken, so darf man auch nicht meinen, daß Hegel ja dasselbige verlange, da er für das Subject die Forderung aufstellt, daß man denken wolle. Diese Forderung gilt bei Hegel durchaus nur subjectiv, und setzt das Subject nur in das erste, äußerlichste Verhältniß zum Philosophiren; es ist eine Forderung, die das Subject an sich selbst macht, aber die Wissenschaft selbst nichts angeht. In Ansehung des Objects macht Hegel vielmehr die entgegengesetzte Forderung, daß ohne Voraussetzung angefangen werde. Diese Philosophie fängt mit Nichts an, nur daß sie damit Viel anzufangen weiß. Schelling hingegen verlangt das Wollen in Bezug auf die Erkenntniß des bestimmten Gegenstandes und verstattet ihm somit auch einen wesentlichen Einfluß auf diesen. Die Beweise dieses freien Denkens sind nur für die Wollenden und „Klugen"; man muß sie nicht nur verstehen, sondern ihre Kraft auch fühlen wollen. Sonst war wenigstens das Fühlen unabhängig vom Wollen. Man konnte nicht wollen fühlen, wenn man doch bei allem guten Willen nichts fühlte, und man mußte fühlen, wenn man auch nicht wollte. Die obige Forderung hingegen ist die unausbleibliche jedes Denkens, welches sich nicht in das Object versenkt und nicht das nur enthält und aussagt, was dieses ist und mit sich bringt.

Da kann dann ein Mitinhalt des Denkens genommen werden aus dem äußern und innern Sinn, aus der Phantasie und Anschauung und aus noch viel andern heterogenen Bestimmungen in der Kategorie des Wollens. Auch hier sehen wir wieder etwas Aehnliches, wie in der Kantischen Philosophie, wo das practische Bedürfniß zuletzt die Schwächen der theoretischen Vernunft zu ergänzen hat. In der Theologie ist das Jagen nach dem Practischen, das Einmischen des asketischen und homiletischen Elements längst der völlige Ruin der Wissenschaft geworden; jenes Heterogene hat da die wichtige Bedeutung, die Stelle des mangelnden Gedankens zu vertreten. In der Physik und Mathematik würde es wohl Niemanden einfallen, dem Willen irgend einen Einfluß auf die Untersuchung zu vergönnen, außer, soweit es unvermeidlich ist in der Aufmerksamkeit, welche die erste Beziehung des Subjects ist auf das Object. Dieß Wollen, welches die Aufmerksamkeit ist, meint aber Schelling gar nicht, sondern ein solches, welches auf das Denken selbst und dessen Gegenstand einen mitbestimmenden Einfluß ausübt. So befindet der Denkende sich nun in einer zwiefachen Abhängigkeit, einerseits von der noch durch nichts erwiesenen, nur vorausgesetzten Auktorität (des „Factums der Offenbarung, dieser großen historischen Thatsache") und andererseits von der ebensowenig begründeten Willensthätigkeit. Durch diese soll das Denken ein freies werden, wie wenn es dieses nicht durch sich selbst wäre; es ist aber so vielmehr ein durch den Willen bestochenes. Denn frei ist der Geist im Denken, im Erkennen der Wahrheit, wenn er entwickelt, was sein innerstes Wesen ist als Intelligenz; er hat es da zunächst nicht mit practischen Beziehungen, mit Anwen-

dungen, ſondern mit rein theoretiſchen Aufgaben zu thun und es würde der Begriff gänzlich dadurch alterirt werden, wenn das nur wahr ſeyn ſollte, was man will und nicht das, was iſt und an und für ſich Wahrheit iſt. Solche Forderung kann nur eintreten, wo das Denken ausgehen will und es kein durch Gedanken beſtimmtes oder beſtimmbares Object mehr hat, dergleichen freilich Ueberſeyendes, Transſcendentes, Uebervernünftiges iſt. Man kann das auch kaum noch ein Denken nennen, welches man in dieſen Beziehungen wollen ſoll. Im Gegentheil, man will das Denken nicht mehr, als ſolches; darum wird nun um ſo mehr das Wollen in Anſpruch genommen. Das Denken und Wollen iſt ja hier ein ſo unterſchiedenes, daß das Wollen zum Denken erſt hinführen ſoll. So iſt das Wollen an und für ſich als gedankenloſes beſtimmt. Als ſolches kann es ſeine Beſtimmungen und Motive, je weniger aus Gedanken, um ſo mehr aus ſonſtigem Inhalt nehmen, den es haben kann, Neigung und Abneigung, Freundſchaft und Feindſchaft, Leidenſchaften aller Art. Hat die erkannte Wahrheit, nach der chriſtlichen Sittenlehre, die Macht, auch die Leidenſchaften zu bezwingen und den Willen ſelbſt zur Anerkenntniß der Wahrheit, die er nicht will, zu bewegen, ſo iſt es nun vielmehr um dieſe unwiderſtehliche Macht, die umgekehrt vom Willen ausgehen ſoll, geſchehen und es kann jede Unwahrheit, nur tapfer und energiſch gewollt, ſich zur Wahrheit machen — ein gefährlicher Grundſatz, der nicht nur für die Theorie, ſondern auch für die Praxis und Moralität verderblich werden kann. Schelling irrt ſich darin ganz in ſeiner Zeit. Man darf heutiges Tages nicht mehr denken, es dürfe jeder nur ſeine Einfälle für Wahrheiten erklären und es

komme nur auf ihn selbst an, was er für Wahrheit halten wolle, oder nicht. Durch die Hegelsche Philosophie ist eine strengere Gedankendisciplin eingeführt. Der wesentliche Character der gedachten Wahrheit ist, das Allgemeine und Nothwendige zu seyn. Durch den Willen wird sie aus dieser Objectivität in die Subjectivität versetzt und das ist allerdings zum practischen Bedürfniß und Zweck ihre wesentliche Bestimmung. Geht hingegen die Bewegung umgekehrt vor sich, vom Willen aus und erst zum Denken hin, so tritt an die Stelle der Wahrheit Vorurtheil und Vorliebe und so mit mehreren Subjecten zusammengeschlossen, wird das Denken zu einer Partheisache. In dieser ist irgend eine Absicht und Abzweckung ins Denken versetzt, irgend eine Meinung und Ansicht, abgesehen davon, ob sie wahr oder falsch, mit den verschiedenen Subjecten vereinigt; sie wollen etwas, nämlich durchsetzen, ob es gleich theoretisch unhaltbar, wissenschaftlich nicht zu vertheidigen ist. In allen Partheiungen ist einer an der Spitze, der das große Wort führt; ihm ist die Auktorität beigelegt; die andern folgen blind d. h. ohne zu denken; er ruft allen zu: glaubet mir nur, gebt mir nur euren Willen; eure Gedanken brauche ich nicht. Nicht, daß eine Philosophie Anhänger hat, macht diese zu einer Parthei, sondern nur, wenn sie solche Anhänger hat. Jeder Kenner und gerechte Beurtheiler der Hegelschen Philosophie muß es als wesentlichen Vorzug derselben wissen und anerkennen, daß sie, im rein objectiven Denken sich bewegend, keine Partheisache ist oder werden kann, wie es der Philosophie geziemt, der es allein um Wahrheit und Wissenschaft zu thun ist.

4. „Nicht mit dem Begriff Gottes als des höch-

sten Wesens, womit die negative Philosophie schließt, fängt die positive Philosophie an, sondern mit dem Begriff des blind oder geradezu Existirenden, von welchem aus sie erst zum Begriff Gottes gelangt."

Wir stehen hier an der glänzendsten Seite der Schellingschen Philosophie, an der, von welcher er selber sagt: „der Begriff des blind Existirenden setzt die Vernunft außer sich". Ja wenn es noch ein Begriff wäre, so bliebe die Vernunft bei sich, so dürften wir noch hoffen, es zu begreifen, aber so ist es weniger, als nichts. „Außer sich setzt dieser Begriff die Vernunft" heißt hier nicht allein: in Schrecken und Empörung, sondern auch: in Pension, „weil er der transscendente Begriff ist, das vor aller Vernunft Seyende, ihr Gegebene, zu welchem sie durch keinen Begriff gelangen konnte." Doch soll er der Begriff des blind Existirenden seyn; Begriff ist in der Schellingschen Philosophie soviel, als: der leere begrifflose Gedanke, die bloße Vorstellung, Imagination. „Nachdem die Vernunft in der negativen Philosophie gebeugt, gedehmüthigt ist, wird sie in der positiven Philosophie wieder aufgerichtet." Diese Aufrichtung ist vielmehr Hinrichtung der Vernunft zu nennen, wenn die Vernunft doch die begrifflose seyn soll. „Das geradezu oder blind Existirende kann man passend auch das Unvordenkliche nennen, weil es dasjenige ist, dem sich nichts vorher denken läßt." Mit diesem Philosophem oder Phantasma des an und vor sich d. h. vor seiner Gottheit Seyenden bekennt sich Schelling ausdrücklich zum Spinozismus, erklärt den Spinoza für einen Anhänger der positiven Philosophie (da es billig umgekehrt heißen sollte) „woraus sich auch die noch nicht überwundene Macht und der große Einfluß des Spi-

nozismus (nämlich in die positive Philosophie) erklärt" — wiewohl nun Schelling allerdings weiter zu gehen verspricht und nach seiner jetzigen Weise den Spinozischen Begriff nur als diesen logischen, somit als den leeren und ungenügenden fasset. Aus dem Spinozischen Pantheismus ist Schelling vom Anfang an nicht herausgekommen; er war mit seiner ganzen Naturphilosophie und Weltanschauung verwachsen und so hat er auch jetzt noch dieß blinde und unlebendige Wesen der Substanz im Spiritus seiner positiven Philosophie aufbewahrt. Der dunkle Naturgrund in Gott kommt schon frühe vor; in der Abhandlung über die Freiheit als Abgrund, Ungrund; die letzteren Ausdrücke schreiben sich schon von Jac. Böhm her. Bis es zur Wahrheit oder zu Gott in seiner Gottheit, zum Seynsollenden kommt, geht erst das blinde Seyn, sodann auch noch das Seynkönnen vorher. Diese drei Stufen, über welche hin die Genesis Gottes geschieht, bilden eine Dialectik aus bloßen Vorstellungen künstlich zusammengesetzt, ohne daß sich irgend eine Nothwendigkeit des Gedankens entwickelte. Spekulatives ist außer einigen Anklängen nichts darin, desto mehr Assertorisches und Phantastisches, dergleichen z. B. die Potenzen sind, „die wahren Elohim, welche die Möglichkeit haben, in die Gottheit zurückversetzt zu werden, wie auch die Spannung der Potenzen" und dergleichen. Man kann diesen willkührlichen Constructionen nicht zusehen, ohne daß sie, im Vergleich mit dem Wahrheitsertrag, als ganz unverhältnißmäßig, als forcirt und capricios erscheinen. Man kann nur sagen: es ist gewolltes Denken. Man kann dasselbe auch nicht sowohl, wie es Schelling genannt hat, ein philosophisches Kunstwerk, als vielmehr ein philosophisches Kunststück nennen im

Sinne aller andern Kunststücke, bei denen das Hauptinteresse darauf beruht, daß man nicht dahinter kommt, wie es damit zugeht, weil sonst sofort aller Schein sich auflöset. An der Schnur von beliebigen Hypotheſen, die man der Versicherung nach erst ohne Weiteres sich gefallen lassen soll, weil man in den Resultaten schon sehen werde, wieviel darauf ankomme, bewegt sich dieß Denken fort. Andererseits sind schon in diesen Anfang des Gottes, in das unvordenkliche blinde Seyn Kategorien gesetzt, die damit im Widerspruch stehen und den Gott darin anticipiren. Dieß blinde Seyn, welches mit Recht die „kahle Abstraction von der Materie" genannt worden, benimmt sich in seinen Actionen schon ganz vernünftig, als ganz persönlich und seiner selbst bewußt.*) Uebrigens kommt in diesem Zusammenhang eine allerdings merkwürdige Aeußerung vor, welche zugleich über die ganze Gedankenreihe ein unerwartetes Licht giebt. „Was sich nicht von seinem blinden, vorgefundenen

*) Schelling und die Offenbarung, S. 35. „Zudem sind Entwickelungen, in denen jeder Fortschritt durch: es ist kein Grund vorhanden, daß dieß nicht geschehn, die logische Consequenz, warum dieß nicht möglich sein sollte u. s. w. zurückgewiesen wird, wenigstens bis jetzt in der Philosophie nicht dagewesen. Auf diese Weise läßt sich auch die chinesische und otaheitische Religion aus dem unvordenklichen Seyn entwickeln und auch sie bewährt sich dadurch, daß sie ein Faktum ist, sogut wie das Christenthum. Was aber das neuentdeckte Weltgesetz, daß Alles klar werde, betrifft, so läßt sich nicht leugnen, daß hier wenigstens sehr wenig klar wird und sehr viel verborgen bleibt. Man sieht hier nur die Klarheit des Gedankens in den finstern Abgrund der Phantasterei versinken. Soll jenes Gesetz aber heißen, daß Alles wegen seiner Existenz sich vor der Vernunft zu rechtfertigen habe, so ist dieß wieder einer der Grundgedanken Hegels und noch dazu von Schelling nicht angewandt." S. 37.

Seyn zu sich selbst zu befreien, ein Mensch, der sich nicht von seiner Naturbasis, die ihm ohne seinen Willen geworden, loszureißen und selbständig zu werden vermag, bleibt roh und ungebildet. Alle Bildung besteht nur in dem Sichlosreißen, Befreien vom blinden Naturgrund zu sich selbst, zur Selbständigkeit. Das blinde Seyn, das Ekstatische, das Ansichseyn Gottes folgt also (also?) nicht dem wirklichen, freien Gotte nach, sondern geht ihm als die Potenz des wirklichen Gottes vorher." Wer dieß Also recht bedenkt, wird nicht in Zweifel seyn, wie es auch Gabler schon ganz richtig bemerkt hat, daß dieser Gott, der als blind-existirender anfängt und sich zu sich selbst befreit, kein anderer, als der Mensch, diese ganze Beschreibung der Theogonie nur die des menschlichen Naturprocesses ist. Durch diese Praxis bestätigt Schelling die Feuerbachsche Theorie, nach welcher alle Theologie nur Anthropologie ist. Denn es ist ja allerdings richtig, der Mensch ist vom Anfang an ein so ganz nur natürliches, thierisches Wesen, daß er ganz nur mit dem Seyn, nicht mit dem Denken anfängt. Auf diesen Gott passen alle die Bestimmungen, welche Schelling noch hinzufügt: „Das blind Existirende, der an und vor sich selbst seyende Gott, ist, weil es gleichsam für seine Existenz nicht dafür kann, das zufällig Nothwendige; denn seine Nothwendigkeit ist eine zufällige." Dieß paßt allerdings auf die Existenz dieses und jenes Menschen, aber schon nicht auf den Menschen, viel weniger auf Gott. So heißt es auch einmal mitten in Begriffsbestimmungen Gottes: „Der menschliche Geist ist ein solches, das im Handeln ruhen und in der Ruhe handeln kann, ein sich selbst besitzendes. Dieses Letzte, Dritte ist das Seynsollende, darüber hinaus kann es

nichts geben. „Doch ist auch Gott, nach Schelling, wieder über allen Proceß erhaben, der erst aus der Spannung der drei, des blinden Seyns, des Seynkönnens und Seynsollens entsteht. Gott steht über den Dreien als der All-Eine und dieses ist seine Gottheit. Dieß ist der wahre Monotheismus.“ Der ganze Unterschied Gottes und des Menschen ist hiernach, daß in Gott die Potenzen in der Einheit, in dem Menschen in der Spannung sind. Aber auch der Mensch sollte „sie in ihrer Einheit bewahren“. Die Spannung ist nicht durch Gott, sondern durch den Menschen gesetzt. Dieß steht ganz in Uebereinstimmung mit der Abhandlung von der Freiheit. Der ganze Unterschied zwischen Gott und dem Menschen besteht nach derselben darin, daß die in Gott unzertrennlich bestehende Einheit der Prinzipien im Menschen zertrennlich ist. So kommt es zum Gegensatz des Guten und Bösen. Daß dieser Gott nur der potenzirte Mensch, zeigt sich auch aus der Parallele des Satans, der als der Gott dieser Welt zwischen Gott und den Menschen zu stehen kommt. „Die Existenz des Satans ist abhängig vom Menschen; er ist an sich nichts, wenn ihm nicht vom Menschen zum Seyn verholfen wird; er ist vom Anfang an, heißt vom Anfang seines Activseyns; denn so lange dieß Prinzip noch unactiv, latent ist, kann überhaupt von ihm als Satan nicht die Rede seyn.“ Nahe liegt es nun allerdings sehr, zu fragen, warum der böse Geist und Wille des Menschen nicht lieber der Satan (da er ja dessen Urheber) und der sich vom Blinderistirenden zu sich selbst befreiende Mensch nicht geradezu Gott genannt wird? Wie dem auch sei und welches auch immer das Verhältniß des Menschen zu Gott sei, so weiß doch jeder, daß in der Bestimmung

des Gottesbegriffes dem Absoluten Prädicate zukommen müssen, welche von dem Menschen nicht ausgesagt werden können und daß durch jedes andere Verfahren sich schon die Religion mit Recht beleidigt fühlt. In der That, kann man irgend einen Gott den Moloch nennen, so ist es gewiß dieser blindgeborene, von welchem der wahre Gott herkommen soll und von welchem auch sonst schon gesagt ist, daß ihm, gleich den jungen Hunden, erst mit der Zeit die Augen aufgehen. Wenn Theologen noch solcher Lehre Beifall schenken und sich eines gemeinschaftlichen Ausgangspunctes mit ihr rühmen, so muß man sagen, daß sie nicht wissen, was christliche Theologie ist oder wider besseres Wissen nur durch die Kraft ihres Willens Parthei machen wollen.*) Am wenigsten aber werden sie wohl von der

*) Denkende Theologen haben sich längst öffentlich gegen diese Lehre erklärt und keine Weisheit von oben, sondern vielmehr eine sehr von unten darin erkannt, daß Gott so von unten, als ein natürliches, materielles Wesen anfangen soll. So Süskind (Prüfung der Schellingschen Lehre von Gott, Weltschöpfung, Freiheit ꝛc. in Flatts Magaz. für christl. Dogmatik und Moral. 1812. St. 17. S. 1 ff.), Bockshammer (Die Freiheit des menschl. Willens. 1821. S. 48.) und Baur (Die christl. Gnosis oder die christl. Religionsphilosophie in ihrer geschichtl. Entwickel. 1835. S. 611.). Der Letztere behauptet mit Recht, daß der wesentliche Inhalt dieser Schellingschen Philosopheme nur als Verarbeitung der Ideen anzusehen sei, die Jacob Böhm aus der mystischen Tiefe seines reichen Geistes zunächst als rohes Material zu Tage gefördert hat. Außerdem hat er sie in die durchgängige Vergleichung mit den alten gnostischen Ideen hineingestellt. Auch er ist der Ueberzeugung, daß durch eine solche Dualität der Prinzipien Gott denselben Gesetzen einer zeitlichen Entwickelung unterworfen wird, unter welchen jedes Naturwesen steht. — Jacobi unterlag der Leidenschaft, wenn er der Schellingschen Philosophie in dieser Hinsicht den Vorwurf eines völligen Naturalismus, eines allen

Seite Troſt und Hülfe gegen die Hegelſche Philoſophie erlangen. Wenn Hegel, wie das verleumderiſch genug verdreht und mit Triumph oft wiederholt worden iſt — geſagt hat: Gott komme erſt im Menſchen zum Bewußtſeyn, ſo iſt das eben ſo vollkommen wahr, als vollkommen chriſtlich; wahr, weil Gott, an ſich Geiſt, Wiſſen, abſolute Intelligenz, auf keiner tiefern Stufe, die unter dem Menſchen wäre, zum Bewußtſeyn kommen kann, ſondern allein erſt im Menſchen; chriſtlich, weil er in der Perſon Jeſu Chriſti als ein Menſch erſchienen iſt. In der Hegelſchen Philoſophie iſt, dem Chriſtenthum vollkommen gemäß, Gott als ſelbſtbewußtes und denkendthätiges Weſen, als abſolutes Selbſt und Subject gewußt, nicht als ein ſolches Seyn, wie in der Schellingſchen Philoſophie, welches urſprünglich mit Blindheit behaftet nach und nach auch zum Wiſſen ſeiner ſelbſt gelangt. Nach Schelling wird Gott nur der Geiſt; nach Hegel iſt Gott der Geiſt, Intelligenz aus und durch ſich ſelbſt.*) Hierin iſt zugleich der ſchärfſte Gegenſatz der Schellingſchen und Hegelſchen Philoſophie enthalten, daß jener das Seyn, dieſer das Denken das abſolut Erſte iſt, und dieſe Zuverſicht dürfen wir wohl zu dem guten Geiſte der Wahrheit und Wiſſenſchaft haben, es werde immer allgemeiner anerkannt werden, daß nicht jenes, ſondern dieſes der abſolut höchſte Standpunct ſei, indem es überall kein Seyn giebt ohne ein Denken und

---

Unterſchied von Vernunft und Unvernunft, Recht und Unrecht, Gut und Bös aufhebenden Atheismus und Fatalismus machte. S. Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. 1811. 8. Vergl. die Schrift Schellings gegen Jacobi, Denkmal der Schrift von den g. D.

*) Hinrichs in den Jahrb. für wiſſ. Krit. 1835. S. 35.

Wissen und alles Seyn nur ist für ein Denken und Wissen, wie früher schon Göschel und neuerlich noch Gabler ausführlich und für einen Jeden faßlich und überzeugend dargethan hat.*)

5. „Es stellt sich dem unvordenklichen Ewigen die Möglichkeit dar, sich von seinem blinden Seyn zu befreien, das Andere seiner selbst zu werden, so ist die Welt geschaffen. — Die ganze Welt ist dieses aufgehobene unvordenkliche blind Existirende."

Der obige Fortschritt aus dem Pantheismus in den Theismus oder Monotheismus ist diese unverhohlene Absichtlichkeit, es mit dem anfänglich blind Seyenden auch zur Weltschöpfung zu bringen. Denn „bliebe das zufällig Nothwendige in seiner unvordenklichen Ewigkeit, wie die Spinozistische Substanz, so wäre keine Schöpfung der Welt möglich." Das ist richtig; die einfache Procedur ist nun, daß zur Substanz der Wille hinzugesetzt, die Gottheit mit einem freien Willen begabt wird, aus welchem sie dann die Welt schaffen kann. Deshalb werden diese unglaublich harten Kategorien aufgestellt, in denen sich dem blinden Seyn „die Möglichkeit", „darstellt", sich von seiner Blindheit zu befreien. Das ganz auf offener Hand liegende Geheimniß ist, daß im Bewußtsein der Mensch sich selbst und ihm auch eine Welt aufgeht; dieß Aufgehen ist, beim Licht besehen, die Weltschöpfung. Zu den falschen Abstractionen und Gegensätzen, welche im Absoluten gar keine Bedeutung haben, gehört es, wenn Schelling sagt: „da Gott nicht als Substanz, sondern

*) Göschel über den Monismus des Gedankens. Gabler die Hegelsche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigeren Beurtheilung und Würdigung. I.

nur in seinem Thun Gott ist, er aber seyn muß, ehe er handelt, so muß man von dem blindseyenden ausgehen.“ Dieß, das Gott seyn muß, ehe er handelt, ist geradezu zu leugnen. Seyn ist überhaupt etwas Armseliges, wenn es nicht den Trost des Gedankens hat; am armseligsten ist wohl Gott selbst daran, wenn er nur ist, nur Seyn hat ohne Denken; so ist er noch nichts weiter, als die Natur. Von Gott ist vielmehr zu sagen: er muß nicht seyn, ohne zu denken und zu handeln; nur so ist er der wahre Gott. Aber auch Handeln ist nicht von Gott zu prädiciren. Weil er der absolute Geist, so sind seine Manifestationen nicht Manipulationen; sie sind Thaten, nicht Handlungen. Wir sind im Deutschen sehr empfindlich gegen diesen Unterschied in Bezug auf Gott. Will man nun sehen, wie Schelling sich die Weltschöpfung denkt, so bedenke man folgende Deduction und übersehe nicht die darin hervorspringende Beziehung auf den Menschen. „Nach Aristoteles besteht die Seligkeit Gottes in dem ewigen Sichselbstdenken, ἑαυτὸν νοεῖν, Gott kann also nicht von sich hinwegkommen, wie auch die Spinozistische Substanz.“ (Das ewige Sichselbstdenken Gottes ist vielmehr bei Aristoteles ein großer Gedanke; es drückt durchaus christlich die Nothwendigkeit des Gottseyns aus, welche Schelling dem freien Willen Gottes opfert.) Wer der Menschen möchte aber diese Pein auf sich nehmen, ewig nur mit sich beschäftigt zu seyn, nur an sich zu denken, nicht von sich hinweg kommen zu können. (So stellet Schelling das sich selbst Denken Gottes gleichsam als Egoismus Gottes dar und hält das von sich selbst Wegkommen Gottes für eine Vollkommenheit, giebt hiemit auch schon deutlich zu verstehen, als sei in der Weltschöpfung Gott

wirklich von ſich weggekommen.) Alle Seligkeit beſteht vielmehr in dem Hinwegkommen von ſich, in dem Denken eines Andern, im Produciren. (Und der Beweis?:) Johannes von Müller ſchreibt: ich bin nur glücklich, wenn ich producire, und Goethe ſagt: ich denke nur, wenn ich producire. So (ſo?) kann auch die Seligkeit Gottes vielmehr nur in dem Denken und Produciren ſeiner Geſchöpfe, ſeiner Welt, beſtehen." Dieß heißt im eigentlichſten Sinn: ad hominem geſprochen. Wohl bemerkt, die Welt iſt nach dieſer Klarmachung nur das Product, nicht die Kreatur Gottes. Die Welt ein Product Gottes iſt gewiß das Geringſte und Unangemeſſenſte, was von der Welt in Bezug auf Gott geſagt werden kann. Product iſt Reſultat der elementariſchen, mechaniſchen, chemiſchen, organiſchen Bewegung, wobei nicht nothwendig an einen allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde zu denken iſt; ſelbſt Geiſtesproducte, wie die von Müller und Goethe — ſind Producte. Aber mit dem Gedanken der Kreatur gehen wir auf einen abſoluten Anfang zurück, den das Seyn im Denken hat, wie auch die Hegelſche Philoſophie das urſprüngliche Denken auch als ſchöpferiſche, alles Sein ſetzende Macht beſtimmt und an der Spitze der Welt weiß. Aber nach Schelling iſt die Weltſchöpfung „nicht eine logiſch nothwendige Folge aus dem göttlichen Weſen, ſondern (ſondern) eine freie That des göttlichen Willens". Wenn Schelling hiemit das Logiſche und ebendamit das Nothwendige der Weltſchöpfung leugnet, ſo hat er nicht bedacht, daß in der chriſtlichen Lehre der Logos ſelbſt als Weltſchöpfer beſtimmt iſt, wie auch ſchon Anaxagoras ſagte, daß der Gedanke der Schöpfer der Welt ſei. Bei Schelling hingegen tritt von Seiten Gottes eine ſolche Freiheit

nur zur Weltschöpfung als wirksam ein, welche aller Nothwendigkeit ermangelt. Hiemit ermangelt denn auch das darüber Gesagte aller Nothwendigkeit und fällt zur bloßen Behauptung und Versicherung herunter. „Die Ideen sind das Mittelglied zwischen dem göttlichen Willen der Weltschöpfung und der Materie, dem blinden schrankenlosen Seyn.“ Die Ideen sind so, nach Schelling, auch in Gott bloße Vorstellungen, Denken ohne Realität, wie er auch das alte Theologumenon wieder erneuert hat, nach welchem Gott erst die Idee der Welt in sich mit sich umhergetragen, und sich dann erst auch die Welt zu schaffen entschlossen hat. „Vor der wirklichen Schöpfung gehen vor Gott, wie in einer Vision, die Ideen der Weltschöpfung vorüber. (Sogar vorüber.) Bei der wirklichen Schöpfung werden dann die Ideen der Materie eingebildet. „Dieser Proceß ist göttlich, weil Gott ihn freiwillig verwirklicht; er ist theogonisch, weil er Gott auch außer sich verwirklicht. Er ist der Proceß der Schöpfung!“ Doch auch die Nothwendigkeit einer Weltschöpfung beweiset Schelling, aber wie? „Um zu herrschen, um Herr des Seyns zu seyn, worin die Gottheit Gottes besteht, muß er Etwas zu beherrschen haben.“ Diese Nothwendigkeit ist eine so unsäglich schwache, daß eigentlich darin Gott, der Herr, damit er nicht einem König ohne Land gleiche, von dem Reflectirenden nur mit der nöthigen Welt beschenkt wird. Mit solchen Vorstellungen begnügt sich Schelling jetzt, wie vom Herrn des Seyns, der ins Alte Testament und in den Socinianismus gehört (im Rakauischen Katechismus ist dieß die Hauptdefinition Gottes). Da waren doch die alten Theologen viel weiter, welche mit dem göttlichen Gedanken der Welt die Allmacht, die Macht, sie zu

ſchaffen, identiſch ſetzten und ſagten: Die Gedanken Gottes ſind Werke. Dieſelbigen Theologen ſprachen auch vom Zweck der Weltſchöpfung durch Gott in würdiger Weiſe, den Zweck bald Verherrlichung, bald Liebe Gottes nennend, die auch das eben ſo freie, als nothwendige Motiv derſelben war in Gott; alles befaſſend war es, zu ſagen: Die Welt iſt von Gott geſchaffen, um ſich zu offenbaren an das, was nicht Er ſelber iſt, um zu zeigen, daß er ſei. Schelling beſtimmt den Zweck in einſeitiger Weiſe, als das Bedürfniß, erkannt zu werden — der abſolut Bedürfnißloſe ein Bedürfniß! Man kann ſich nicht unangemeſſener darüber ausdrücken, als in den Worten: „Gott muß doch in ſeiner vorweltlichen Bedürfnißloſigkeit Etwas entbehrt haben, was er durch die Schöpfung erlangen wollte (wollte).“ So wird auch von Schelling behauptet, was nicht ſehr tief zu liegen ſcheint, „erſt nachdem die Welt wirklich erſchaffen worden, und ſomit nur a posteriori ſei zu erkennen, daß Gott die Welt ſchaffen wollte (noch klarer wäre dieß geweſen, wenn geſagt worden wäre: nicht nur die Welt mußte erſt geſchaffen ſeyn, ſondern auch der Erkennende erſt ſeyn und leben, um von der göttlichen Weltſchöpfung etwas zu erfahren). O tiefe, „das menſchliche Bewußtſeyn über ſeine gegenwärtigen Gränzen erweiternde“ Weisheit! Wir können, heißt es an einer andern Stelle, a priori nur wiſſen, daß Gott die Welt zu ſchaffen möglich war, aber nicht wiſſen, daß Gott die Welt wirklich ſchaffen will, daß er, anſtatt in ſeiner Selbſtgenügſamkeit ſich an dem Anſchauen einer möglichen Welt genügen zu laſſen, dieſe mögliche Welt verwirklichen will. — Es iſt ein weſentlicher Fortſchritt, den das Denken durch die Hegelſche Philoſophie gemacht und wodurch ſie auch erſt einer denkenden Betrachtung der

Historie Bahn gemacht hat, indem sie die traurige Kategorie der Möglichkeit auf ihren wahren Werth zurückgeführt und gezeigt hat, daß das Denken in allen seinen Bewegungen nur das Wirkliche als vernünftig und das Vernünftige als das wahrhaft Wirkliche zu wissen hat, bei dem Möglichen aber, welches nur ein Denkbares ist und ein Denken ohne Brief und Siegel, sich nicht aufzuhalten hat — auch abgesehen davon, daß das Ergehen des Gedankens in einer möglichen Welt Gottes und die ernste, philosophische Bestimmung dessen, was Gott möglich ist, leicht auch zu heiteren Bemerkungen Anlaß geben kann. Begiebt man sich hingegen in den seitdem zur leeren Abstraction gewordenen Gegensatz von a priori und a posteriori wieder, so verwickelt das Denken sich unvermeidlich auch mit allen damit ververknüpften endlichen Bestimmungen. Es ist dieß wesentlich die Folge davon, daß für Schelling der logische Begriff ohne reellen Inhalt ist; so fällt bei ihm auf die eine Seite die Möglichkeit, auf die andere die Wirklichkeit, damit das aber nicht als ganz gewöhnlicher Dogmatismus erscheine, wird er für einen vornehmern, „höhern" Dogmatismus ausgegeben. Ganz in der Weise des Dualismus und ohne alle Dialectik beschäftiget sich Schelling auch mit dem Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit. In dieser Weise war frei und ohne alle Nothwendigkeit die Schöpfung der Welt, der Sündenfall, der Gehorsam Christi. Gott konnte die Welt auch unerschaffen lassen; die Weltschöpfung ist eine so freie That, daß sie nicht die nothwendige war; schon nach Schellings sonstiger Weise zu argumentiren, hätte man vielmehr den Satz erwarten sollen: die Welt muß wohl nothwendig gewesen seyn, warum hätte sie Gott sonst geschaffen? Hat die Wis-

ſenſchaft in allen ihren Bewegungen einen Werth, ſo iſt es dieſer, zur Erkenntniß der Nothwendigkeit in der Freiheit zu führen und zu zeigen, daß dieſe freie Erkenntniß ebenſowohl als das Erkannte Nothwendigkeit habe. Nur ſo iſt das Philoſophiren nicht ein Phantaſiren, ein Spielen mit Einfällen und willkührlichen Vorſtellungen. Das Problem der Wiſſenſchaft, deſſen Löſung man erwartet, beſteht nur darin, nachzuweiſen, wie es die Idee Gottes ſelbſt iſt, welche eben ſo frei als nothwendig ſich zur Weltſchöpfung beſtimmt. Man muß es daher geradezu für falſch erklären, was Schelling ſagt: „Gott bleibt derſelbe, der er iſt, er mag die Welt verwirklichen oder nicht.“ Dem iſt ganz einfach entgegenzuſetzen der alte, vielſagende Satz: Deus mundum creat sibi. Leider aber ſehen wir jenes verhindert durch die Einmiſchung einer andern, ganz unangemeſſenen Kategorie, in der Schelling die Nothwendigkeit mit dem Zwang, wie auch mit dem Bedürfniß in Gott verwechſelt, wie die Freiheit bei ihm ohne alle Nothwendigkeit nur die Willkühr iſt. Schelling ſagt: „Gott ſei nicht gezwungen, die Welt zu ſchaffen“; kann ſie aber darum dennoch nicht Nothwendigkeit haben in Gott? „Uebervernünftig iſt jener göttliche Rathſchluß; der Vernunft ſcheint es ungereimt, daß Gott, zur Schöpfung der Welt nicht gezwungen, dennoch ſie ſchaffen will, obgleich er ihren Umſturz vorherſieht.“ Hiedurch verwickelt ſich Schelling in die offenbarſten Widerſprüche, denen er durch das göttliche Vorherſehen abzuhelfen denkt. Gewiß aber wird man dem, der in Gott das Vorherſehen des Falls und der Erlöſung ſetzt, immer erwiedern: ſo müſſen beide wohl nothwendig geweſen ſeyn; denn Gott kann nur das, was gewiß und nothwendig iſt, nur das, was wirklich geſchieht, vor-

hersehen. Und in der Schellingschen Lehre sieht Gott gar vorher, „was gegen seinen Willen durch die Kühnheit der Menschen geschieht". Dann aber will doch Gott auch wieder diese Kühnheit, weil sie das Mittel der Erlösung war". So liegen hier die verschiedensten Bestimmungen als Behauptungen und unaufgelöst neben einander. Zu dem Auffallendsten dieser Art gehört ohne Zweifel die Trennung der Macht und des Willens in Gott, vermöge welcher Gott mit seiner Macht in der Welt, mit seinem Willen aber außer ihr und nur mit seinem Unwillen und Zorn in ihr ist. „Er ist ihr zwar mit seiner Macht zugewendet, aber mit seinem Willen abgewendet." Eine bequeme Weise zu philosophiren ist es, zu sagen: „es wäre thörigt, von einer Welterlösung zu reden, wenn die Welt göttlich wäre; nur weil sie außergöttlich ist, kann von einer Welterlösung die Rede seyn." Die Rede wohl; aber ist damit die Nothwendigkeit der Welterlösung bewiesen? Wichtiger und belehrender wäre gewesen, zu zeigen, warum denn überhaupt müsse von einer Welterlösung die Rede seyn. Es ist auch nicht anerkannt, daß der Gehorsam Christi, obwohl er der freiwillige war, darum doch nichts desto weniger der nothwendige war; es ist gerade das das Schwierige des Problems, beides sich Widersprechende in einander als eins zu setzen, ohne sie doch an einander aufzulösen.

6. Wir wollen uns nicht damit abgeben, Ketzereien in Schellings Lehre aufzusuchen, was immer gehässig ist; wir haben genug mit unrichtigen, verfehlten Denkbestimmungen zu thun. Hat er Vieles gesagt, was die Orthodoxie erfreuen und ihr schmeicheln muß, so kann es nur zu seinem Ruhm gereichen, daß er es nicht gescheut hat, auch Manches zu sagen, was die,

welche sich beständig auf der Ketzerjagd befinden, höchlich befremden und verdrießen muß, wiewohl ihm dieß weniger mit seinem Willen, als nur aus zu starker Liebhabere ian seinen absonderlichen Meinungen begegnet zu seyn scheint und ihm daher gewiß gern vergeben wird. Soviel ist indeß klar, wie sehr diejenigen sich täuschen, welche in der Schellingschen Lehre eine sonderliche Stütze der kirchlichen Rechtgläubigkeit zu finden hoffen. Schelling ist der unrechtgläubigste Rechtgläubige unter den Philosophen. — Schon wie aus den „drei Aprioritäten des Seyns das dritte Seynsollende als die wahre Gottheit hervorgeht und der All-Eine über den Dreien steht," ist eine künstliche Vereinigung von Pantheismus und Theismus oder Monotheismus, gegen welche die kirchliche Dreieinigkeitslehre einfach und begreiflich erscheint. „Meine Philosophie, sagt Schelling, ist keine Theosophie." Aber sie ist auch nicht Speculation, sondern Gnosis und hat ganz den Character dessen, was auf dem Boden der Kirche der Gnosticismus war. Das Dogma von der Trinität wird sich schwerlich in diesem Philosophiren wiederfinden, wenn doch das vor seiner Gottheit Seyende nicht wohl als Gott der Vater, das Seynkönnende noch weniger als der Sohn, das Seynsollende am wenigsten als Geist begriffen werden kann; die genannten Kategorien sind zu diesem Zweck ganz hohl und unzureichend. Durch diese Weise des Philosophirens kann sich daher keine christliche Theologie zum Zweck des Begriffs ihrer Dogmen gefördert fühlen, vielmehr ist sehr zu fürchten, daß sie den Erfolg habe, Vielen sogar alle Philosophie zu verleiden und alle Philosophie bei der Welt in Miscredit zu bringen. Schelling sagt unter andern: Gott bewahre mich, daß ich philosophische Lehren als

christlich deducire, von denen doch das Christenthum nichts weiß. Ist es nicht eben so schlimm, christliche Lehren in dieser Weise philosophisch deduciren, wenn auch nur illustriren zu wollen? Schelling will seinen frühern Pantheismus jetzt zu seiner Wahrheit bringen durch die Verbindung desselben mit dem Theismus oder Monotheismus. Aber der Uebergang ist und bleibt hart, künstlich, gesucht und gemacht, wie der Uebergang von der ersten Potenz, der zu überwindenden Materie, zur Weltschöpfung. Wenn, wie nach Schelling, die Materie unerschaffen und sogar die Weisheit ist (Prov. 8, 22 ff.), so widerspricht das geradezu der kirchlichen Lehre von der Schöpfung aus Nichts. Nicht ohne Anstoß und Aergerniß ist ferner die Schellingsche Lehre von dem finstern Naturgrunde in Gott auch wegen ihrer unvermeidlichen Folgen von den Theologen aufgenommen worden. Es ist schon oben angeführt worden, wie die Einheit der Potenzen in Gott im Menschen zur Spannung wird und sich auflöset und wie das dann der Gegensatz des Guten und Bösen ist. So aber ist an dem Bösen im Menschen der dunkle Grund in Gott nicht ohne Antheil. Der Ursprung des Bösen in der Welt ist allerdings hiemit sehr einfach erklärt; Gott selbst muß es übernehmen, dieser Ursprung zu seyn, Gott, wie er zwar noch nicht der vollständige, gewordene Gott in seiner Existenz, aber doch die nicht aufzuhebende Bedingung seiner Existenz ist. Aber schon, daß Gott in dieser Sehnsucht ist, sich selbst zu gebähren (was an und für sich schon eine Monstrosität), ferner, daß er nicht ohne das Schicksal ist, zu werden, noch mehr, daß das Böse seine Wurzel in dem finstern Grunde Gottes habe, ist dem Christenthum vollkommen widersprechend befunden worden. Dieß, sagt Süs-

kind, zerstöre den Begriff Gottes gänzlich und hebe den Glauben an eine intelligente und sittliche Weltordnung und Vorsehung völlig auf. — In der früheren Schellingschen Philosophie wurde noch die Endlichkeit als das Böse vorgestellt. Die Endlichkeit, sagte Schelling, ist an sich Strafe, die nicht durch ein freies, sondern nothwendiges Verhängniß dem Abfall folgt. Es wurde dieß damals schon als ein Rückfall der Schellingschen Philosophie an die Leibnitzische bemerkt, welche die Endlichkeit als das malum metaphysicum bestimmt. Es erinnert auch an den Irrthum des Flacius im sechzehnten Jahrhundert, daß die Sünde die Substanz des Menschen sei. Diese Lehre, welche der christlichen Region nicht entspricht, hat jedoch Schelling in der Abhandlung von der Freiheit gewissermaaßen zurückgenommen und ihr die obige substituirt, welche mit dem Christenthum noch viel weniger zu vereinigen ist. — Ferner alle gnostischen Secten unterscheiden sich von einander, je nachdem sie das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum bestimmen. Schelling stellt sich an die Seite derer, welche dem Heidenthum zum Christenthum eine Stellung geben, worin das Judenthum gegen das Heidenthum viel zu kurz kommt, da doch die unendlich größere Bedeutung des ersteren für die christliche Kirche und in ihr allgemein anerkannt ist. Schelling setzt wohl das Christenthum mit dem Heidenthum aus einander; aber er setzt jenes nicht auch diesem entgegen; er ist weit davon entfernt, wie das Christenthum es thut, Götzendienst und Sünde zu identificiren oder mit der alten Kirchenlehre in dem heidnischen Mythus und Cultus nichts als Dämonenwirthschaft zu sehen; das Heidenthum hat, nach Schelling, die Bestimmung, welche sonst dem Judenthum beige-

legt ist, das Christenthum vorzubereiten und anzukündigen. Hierin verkennt Schelling in gleicher Weise alle drei Religionen, besonders aber das, was im Unterschiede vom Ethnicismus den A. B. zu göttlicher Offenbarung macht, wie auch den tiefen Sündenschmerz Israels und dessen große Erlösungshoffnung, wovon das Heidenthum kaum eine Ahnung hat. — Eben so wenig wird die christliche Theologie sich mit demjenigen befreunden können, was Schelling über die Person Christi sagt. Nach ihm war Christus vor seiner Menschwerdung in einer mittleren Stellung zwischen Gott und Mensch, nicht mehr Gott gleich, wie vor der Weltschöpfung, noch auch schon Mensch, sondern, da mit der Erschaffung der Welt sogleich der Umsturz durch den Menschen eintrat, wird er die ihrer Persönlichkeit und Herrlichkeit entkleidete, vom Vater unabhängige Potenz, der Gottgleichheit beraubt. Dieß wird dadurch herausgebracht, daß der Logos von Gott unterschieden wird in der Weise, daß er nicht mehr, wie im Anfang Gott war, sondern in außergöttlichem Seyn, in der bloßen μόρφῃ θεοῦ. Den Theologen wirft Schelling bei dieser Gelegenheit vor, daß sie den Ausdruck: μόρφὴ θεοῦ nicht verstanden hätten. Die Theologen haben längst gewußt, daß das ἐν μορφῇ θεοῦ nicht von der göttlichen Substanzialität, sondern von dem äußerlichen Erscheinen und Bezeigen, wie aus dem weitern Gegensatz der Gebehrde, wie Luther richtig übersetzt hat, hervorgeht, zu verstehen sei, ohne solche Folgerungen daraus abzuleiten. Sie haben darum doch die Identität Gottes und des Logos, als der zweiten Person in der Gottheit, behauptet und jenes nur auf den Stand seiner Erniedrigung in Beziehung gesetzt. Schelling hingegen sagt: „von einer Menschwerdung Got-

tes zu sprechen, wie die Neueren thun (nicht erst die Neuern, sondern die Kirchenväter vom 4. Jahrh. allgemein und schon früher einzelne haben sich so ausgedrückt), ist falsch und untheologisch". Das Falsche und Untheologische, welches Schelling dabei angiebt, ist in der kirchlichen Theologie stets vermieden worden; man hat die Unveränderlichkeit Gottes dabei stets behauptet; man konnte sehr wohl sagen, das Werden (welches hier das Für-Gott-werden ist) liege nicht auf der Seite der göttlichen, sondern der menschlichen Natur. Nur wenn man, wie Schelling, ganz gegen den Sinn der christlichen Kirche, den Logos von Gott unterscheidet, kann man, wie er, eine Veränderung des Logos als nothwendig zur Menschwerdung erfordern. Eben so unstatthaft ist, zu sagen: „es müßte ja sonst der Mensch, den der Logos anzieht, seiner Persönlichkeit nach erst vernichtet werden, wenn nicht zwei Personen, zwei Subjecte herauskommen sollten". Dieß ist in der Kirchenlehre gerade recht mit Bewußtseyn, weil im Widerspruch gegen den Nestorianismus, ausgeschlossen worden, nach welchem letzteren allein es zwei Personen waren, welche in Christo sich vereinigten. Gerade um die Identität des Bewußtseyns oder der Persönlichkeit wahrhaft zu behaupten, hieß es: nicht die menschliche Person, sondern Natur hat der angenommen, der göttlicher Natur war, und die Persönlichkeit ist die Einheit beider und eben erst kraft der Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche die wahre Persönlichkeit geworden (statt, wie Schelling sagt, dadurch vernichtet zu werden). Wie ja auch jetzt noch ein Jeder, je göttlicher er gesinnet ist als Mensch, auch wahrhaft Person wird, d. h. wahre Persönlichkeit gewinnt. „Ein außergöttliches Seyn des Menschen Christus, ein Unabhän-

gigwerden deſſelben vom Vater, das ihm ohne ſein Zuthun durch den Menſchen widerfuhr, alſo zufällig für ihn war", ſind rein erſonnene, mit der Kirchenlehre unvereinbare Beſtimmungen. Der Kirchenlehre wirft Schelling gleicherweiſe vor, daß ſie den Logos ſich mit einer menſchlichen Perſönlichkeit verbinden laſſe. Das iſt es vielmehr gerade, was die Kirche als das Häretiſche verworfen hat, eine ſolche Conjunction (συνάφεια) von zwei Perſonen, in der die eine gerade ſoviel wäre, als die andere und die als Verbindung nur die ganz äußerliche wäre. Schellings Lehre dagegen iſt, Chriſtus wird als Menſch erſt für den Geiſt zur Materie, zum Stoff, durch den Logos überwunden. „Chriſtus machte ſein außergöttliches Seyn zur Materie für den heiligen Geiſt, was zuerſt bei der Taufe deutlich hervortrat — daß er durch das außergöttliche Seyn auch gegen den Geiſt in Spannung gerieth, beweiſ't die Stelle, der zufolge er erſt bei der Taufe den Geiſt anzog, vorher alſo ohne und außer demſelben war." So hat wohl keiner der rechtgläubigen Kirchenväter die Taufe Chriſti verſtanden, welche jederzeit nur als Manifeſtation, Declaration deſſen, was war, angeſehen wurde, nicht zu gedenken deſſen, was von ihm ſchon in ſeinem zwölften Jahr berichtet wird. In den nun folgenden mehr als rechtgläubigen Zuſammenhang ziehen ſich dann wieder Elemente der Aufklärung hinein, z. B. daß es die in ihm zurückgebliebene göttliche Geſinnung war, in der Chriſtus ſich aus der von der Welt her ihm gewordenen Subſtanz zum Menſchen machte. Die Wunderkraft Chriſti erklärt Schelling daraus, daß er den göttlichen Willen angezogen. „Wenn Gott, der mit ſeinem Unwillen in der Welt iſt, mit ſeinem Willen in dieſelbe eingreift (alſo doch), ſo thut er Wunder

und ebenso Christus als Mensch; denn seine Menschwerdung selbst ist ein Akt seines freien Willens." — Die, welche bisher an dem Geiste Christi genug zu denken hatten, werden sich nach Schellings neuen Entdeckungen nun auch mit der Leiblichkeit Christi zu beschäftigen haben. „Da Christus den Stoff seiner Incarnation aus sich nahm, konnte auch sein Fleisch kein gemeines seyn, gleich dem unsrigen niederziehend und beschwerend. Daher die wunderbare Feinheit Christi als Kind u. s. w." Bisher wußte man nur von der wunderbaren Feinheit des Geistes Christi als Kind. Viel erwünschter wäre statt dessen gewesen, wenn Schelling das hochwichtige Dogma von der Versöhnung explicirt hätte, auf welches er sich gar nicht eingelassen zu haben scheint. Die Lehre vom Satan, welche Schelling abgesondert von seinen übrigen Vorlesungen als besondere Delicatesse vorgetragen hat, wird ohne Zweifel, weil sie weniger speculativ, als psychologisch trefflich gefaßt ist, Beifall finden; nur anstößig wird es Manchem erscheinen, daß Schelling die Lehre der Bogomilen, einer häretischen Secte des Mittelalters, die den Satan den älteren Bruder Christi nannten, für sich anführt und daß von ihm der Satan ein übergeschöpfliches Wesen, Christi ebenbürtiger Gegner, eine Potenz, nicht ein concretes, individuelles Wesen, sondern allgemeiner Geist genannt wird. „Er steht in einer Function zu Gott, er ist in die göttliche Oeconomie aufgenommen und insofern von Gott anerkannt. Der Satan darf daher nicht verkannt, nicht verspottet und verlästert (?) werden." Wie und woher ursprünglich der Glaube an den Satan in die jüdische Welt gekommen, ist weiter nicht untersucht worden. Auch die Engel, welche Schelling früher die langweiligsten Wesen

nannte, kommen hier wieder zu ihrem Recht. Dazu der Ausspruch einer ihren eigenen Werth fühlenden Lehre: „Hiemit ist zum erstenmal das Geisterreich in die Philosophie eingeführt, das in den bisherigen Philosophien keine Stelle fand.“ Ueber den Tod Christi, seine Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt spricht Schelling in seiner sinnreichen, geistreichen Weise. Bemerkenswerth ist die zarte, feine Fassung, die man fast Umgehung derselben nennen könnte, womit er sich über die Himmelfahrt erklärt.

III. Resultat.

Es ist noch übrig, wie Schelling selbst es genannt hat, das Facit und Resultat zu ziehen und nachdem die öffentliche Meinung über Schelling längst fertig und abgeschlossen ist, sie auch noch auf dem Grunde der bisherigen Erörterungen festzustellen. Lebhaft erwartet und willkommen geheißen hat Schelling länger als ein Jahr Zeit gehabt, sich zu entwickeln und seine vorzüglichsten Schätze auszulegen. Ohne Zweifel hat er sogleich das Beste, was er hat, dargeboten, um des günstigen Eindrucks nicht zu verfehlen. Es ist geschehen, daß selbst die, welche mit dem besten Willen versehen nichts so sehr wünschten, als an diesem Aufgang eines Sterns erster Größe den Untergang der Hegelschen Philosophie zu erleben, sich in ihren Erwartungen getäuscht fanden und bald unsicher und unruhig, bald zweifelnd, endlich ganz kleinlaut geworden sind. Sie haben zuletzt nichts Größeres zu sagen gewußt, als daß diese Philosophie zum Herzen rede und daß diese Philosophie zugleich Poesie sei. So die literarische Zeitung. Hiemit haben es denn die erklärten Fürsprecher von jener Seite selbst ausgesagt, daß die Schellingsche Philosophie aufgehört habe, Philosophie

zu seyn. — O! die guten Freunde und schwachen Patrone! — Zu der Erkenntniß war man längst gekommen, daß in der Philosophie auf die Form und Methode Alles ankomme und diese in ihrer Wahrheit das sei, worin auch das Prinzip und der Inhalt wahrhaft verdaut und digerirt sich bewahre und bewähre, wie in der Religion der Glaube in den guten Werken. Die Methode ist bei Schelling auch jetzt noch, wie im Anfang, nur irgend eine Weise des Verfahrens, undialectisch, unsystematisch und atomistisch. Dieß kommt von der Natur des Inhalts her. Der sogenannte höhere Dogmatismus Schellings, der jetzt noch das Eigenthümliche wenigstens seiner Offenbarungsphilosophie ausmacht, schwebt in so luftiger Höhe, daß er vor der Hand noch durch nichts gerechtfertigt erscheint, und daß er sich rechtfertige, könnte nur durch Aufstellung der metaphysischen Prinzipien geschehen, welche ihm etwa zu Grunde liegen; dieß aber würde für Schelling wiederum mit Hervorbringung einer neuen Logik verknüpft seyn müssen, zu der ihm wohl um so mehr alle Lust vergangen seyn wird, als sie einerseits und nach den mitgetheilten Proben nur die alte, abstracte seyn könnte, andrerseits doch zugleich die durchgeführte, wenigstens factische Widerlegung der Hegelschen seyn müßte, an welchem harten Kern schon Manchem die Zähne stumpf geworden.*) —

*) Kurz und treffend hat Dav. Strauß in seiner eleganten Weise den Gegensatz von Schelling und Hegel in dieser Beziehung angegeben. „Am ausgesprochensten findet sich derselbe in demjenigen Werke, in welchem Hegel sich zuerst von Schellings Panier lossagte, in der Phänomenologie. Die merkwürdige, ausführliche Vorrede dreht sich fast ganz um diese Differenz, welche in den drei Schlagworten sich faßt: das Absolute sei in jener Philosophie, wie aus der Pistole geschossen; es sei nur die Nacht,

Es giebt nun zwar immer noch Einzelne, die alles, was nicht zum Vortheil dieser Lehre lautet, für Unkunde und Unverstand erklären, die nur das einzige beklagen, daß Schelling selbst noch nicht seine Lehre bekannt gemacht habe und die Zurückhaltung derselben als einen wesentlichen Verlust für die Wissenschaft ansehen. Man muß, wie nützlich das auch in vielen Beziehungen seyn möchte, doch nach den vorliegenden Proben sehr bezweifeln, daß ein wesentlicher Fortschritt der Philosophie dadurch würde gewonnen seyn, und vielmehr den richtigen Takt Schellings darin erkennen, daß er die Welt beständig auf die Mittheilung dieser Schätze

---

in welcher alle Kühe schwarz sind; seine Ausbreitung zum System aber sei das Verfahren eines Malers, der auf seiner Palette nur zwei Farben, roth und grün, hätte, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn historische Stücke, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. Der erste Tadel bezieht sich auf die Art, zur Idee des Absoluten zu gelangen, nämlich unmittelbar durch intellectuelle Anschauung. Diesen Sprung machte Hegel zum geordneten, schrittweisen Gang in der Phänomenologie. Der zweite Tadel betrifft die Art, das erreichte Absolute zu denken und auszusprechen, nämlich lediglich als Abwesenheit aller endlichen Unterschiede, nicht ebenso als das immanente Setzen eines Systems von Unterschieden innerhalb seiner selbst, und diese Entwickelung gab Hegel in seiner Logik. Die dritte Rüge geht die Durchführung des Systems durch den natürlichen und geistigen Inhalt an und hieher fällt Hegels Encyclopädie, Rechts- und Religionsphilosophie u. s. w., worin er gegenüber der blos äußerlichen Anwendung eines fertigen Schema auf die Gegenstände, die Sache aus sich heraus entfalten und entscheiden zu lassen bestrebt ist." (Streitschriften III. S. 62.) — Es erledigt sich hiemit zugleich das wiederholte Vorgeben Schellings, als habe Hegel eigentlich die Erfindung der philosophischen Methode ihm zu danken. Eine stärkere Widerlegung dieses Vorgebens giebt es wohl nicht, als das sich seitdem stets gleich gebliebene unmethodische Verfahren Schellings bis auf die neueste Zeit.

hoffen läßt und sie bald der fernen, bald der nächsten Zukunft getröstet — was den zwiefachen Vortheil gewährt, einerseits, daß es noch immer so aussieht, als liege wirklich noch unsäglich viel Neues, wodurch die Philosophie von Grund aus verändert werden dürfte, in seinem Pult verschlossen, andererseits, daß Schelling, wo irgend etwas Seltsames davon verlautet, sagen kann, so laute seine Lehre gar nicht, sondern nur so, wie er sie nächstens selbst bekannt machen werde. Wir werden aber, da einmal auf den verschiedensten Wegen soviel davon verlautet ist, ein Recht haben, es für authentisch zu halten, so lange das Gegentheil nicht ebenso schwarz auf weiß bewiesen ist; wir können nur auf das, was wir haben und wissen, unser Urtheil gründen. Danach zu urtheilen müssen wir sagen: die großen Verheißungen, mit denen Schelling in dieser Metropole deutscher Wissenschaft debutirte, haben sich nicht bewährt, nicht erfüllt; das Unmögliche ist von Schelling nicht geleistet worden; das menschliche Bewußtseyn ist durch ihn auch nicht über seine gewöhnlichen Gränzen erweitert worden. Das neue Blatt, welches umgeschlagen worden, ist wohl vollgeschrieben, aber mit den Worten: die neue Offenbarungsphilosophie ist eine nichts erklärende, die sehnlichst gewünschten, dringend verlangten Aufschlüsse nicht gewährende. Statt die Philosophie, wie er versprochen, aus einer schwierigen Stellung herauszuführen, hat er sie vielmehr in diese erst recht hineingeführt, indem die Burg, die er gründen wollte und in der die Philosophie von nun an sicher wohnen sollte, immer noch nicht zum Vorschein gekommen ist. — Eben so wenig ist es bis jetzt vorgekommen, daß eine Philosophie jemals durch eine andere Macht als durch ihre eigene sich länger als

kurze Zeit behauptet hätte. *) — Damit bleibt immer vereinbar und ungeleugnet, was wir vom Anfang behauptet haben, daß Schelling auf dem Felde geistreicher Gedanken stets mit Ehren seinen Platz behaupten und in dieser Rücksicht viel Einzelnes, Tiefes und Wahres von ihm zu lernen seyn wird. Dieß sind die Nachklänge einer schönen Vergangenheit, die goldenen Streifen am Horizont der untergehenden Sonne, die niemand ohne Wehmuth wahrnehmen kann. Denn es

*) Es ist der Mühe werth, noch einmal den schon angeführten unbefangenen französischen Autor, Msr. Lebre, zu hören: M. Schelling nous a-t-il apporté cette vérité, que nous cherchons envain jusqu'ici? A-t-il prononcé la parole, qui doit terminer nos doutes? Je le voudrais penser, je ne le puis. M. Schelling explique, au moyen de son hypothèse ontologique, la nature et l'histoire, les mythologies et le christianisme, tout en un mot; mais cette hypothèse n'a pas de fondement. Le système entier repose donc sur des principes arbitraires. M. Schelling, il est vrai, trouve dans ces principes des ressources imprévues, il les manie avec une dexterité, qui leur fait simuler les mouvemens de l'histoire, il sait en tirer un merveilleux parti. Mais la souplesse de ces hypothèses à se plier aux exigences de faits vient surtout de l'habilité de celui, qui les emploie et de ce qu'elles ont de vague. M. Schelling en deduit une philosophie chrétienne: on pourrait également en tirer tout autre système. A chaque instant le fil logique casse et M. Schelling le renoue à sa guise. On dirait chez M. Schelling deux hommes: un éloquent penseur, une intelligence robuste, un gout naturel de ce, qui est simple et sublime et, à la fois, un esprit crédule à de vaines abstractions, qui, chez tout autre sembleraient frivoles plus que profondes. C'est à se demander si c'est là une recherche sérieuse ou un amusement de la pensée. — So ist das auch ein ganz artiger Vergleich, wenn er die Schellingsche Philosophie in das Verhältniß zum Christenthum stellt, welches die apocryphischen Evangelien zu den biblischen haben. Ce n'est là qu'une philosophie apocryphe du christianisme. p. 41.

ist allerdings ein ernstes, tragisches, kaum sonst in der ganzen Geschichte der Philosophie vorgekommenes Geschick, daß in dieser Weise ein großer Geist von sich selbst abfällt, sich selbst ungetreu wird. Oder sollen wir etwa an diesem Ende denken, daß wir uns auch über den Anfang getäuscht hätten? Denn der Begriff des Systems ist, daß am Ende nichts anderes herauskommen kann, als was schon im Anfang lag. Welche Erwartungen waren zu groß, um nicht nach solchem Anfang berechtigt zu seyn; wie sehr hatten die langen, dreißigjährigen Ferien diese Erwartungen gespannt und gesteigert und wer hat wohl mehr ein Recht zur Klage über nicht erfüllte Erwartungen, als — nicht die, welche jetzt erst ganz von vorn anfangen, sondern die, welche mit der weitern Entwickelung der Philosophie inzwischen fortgeschritten waren, die Freunde der Hegelschen Philosophie; ja sie allein dürfen mit Recht den Verdruß äußern, durch Schelling nicht weiter geführt, nicht über Hegel hinausgeführt zu seyn. Denn wir haben uns an keinen Namen verkauft; die Wahrheit nur suchen wir und derselben Erkenntniß geht uns über Alles. Derer, die dem Zeitalter vorangehen und denen es beschieden ist, ein wahrhaft neues System der Philosophie zu gründen, können, selbst der Natur der Sache nach, nur wenige, seltene, meist nach Jahrhunderten kommende seyn. Die übrigen, zumal die in den concreteren Wissenschaften lebenden, sind solche, die an den Fortschritten des Gedankens nur ihre Freude haben und theilnehmen, denen von der Seite der Philosophie nur zu denken gegeben wird und die nicht leben mögen, ohne zu denken, obgleich sie, auch zum Urtheil berechtigt, doch mehr nur auf den Genuß und Gebrauch zur Befruchtung und tiefern Begründung ih-

rer positiven Wissenschaft ausgehend, Neues zu produciren nicht berufen sind. Diese bilden den geistigen Kern des Volks, wie jene die Substanz dieses Kerns. An seiner Metaphysik hat ein Volk, wie das deutsche, nächst der Religion seinen edelsten Schatz und es thut recht, ihn eifersüchtig zu bewahren und zu vertheidigen; denn ihn hat es in der höchsten Freiheit und Liebe sich erworben und angeeignet. Auch an Manifestationen der Denk- und Lehrfreiheit wird es nicht fehlen, wenngleich Schelling sich dagegen erklärt hat und glaubt, es bedürfe etwa nur eines Wortes von ihm, um dem Unheil ein Ende zu machen. Diese Zeiten sind vorüber. Der metaphysische Geist im Volk ist durch keine äußerlichen Mittel und Angriffe zu bezwingen; er ist nicht ein Gespenst, das nur zum Spuk umgeht, sondern führt Großes im Sinne; er ist auch nicht, wie ein Dieb (der Vorurtheile gestohlen), durch Polizeimaaßregeln einzufangen und an die Gerichte abzugeben. So lange nun keine andere Philosophie im deutschen Volk aufgekommen oder so tief in dasselbe eingedrungen und so weit verbreitet ist, wird es wohl bei der Hegelschen Philosophie vor der Hand sein Bewenden haben.

Gedruckt bei A. W. Schade.

Berlin, 1813.
Verlag von Th. Chr. Fr. Enslin.

APR 21 1973